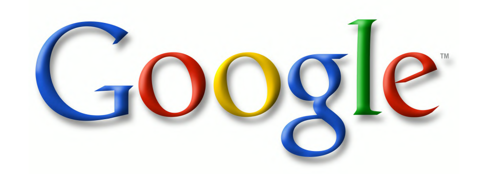
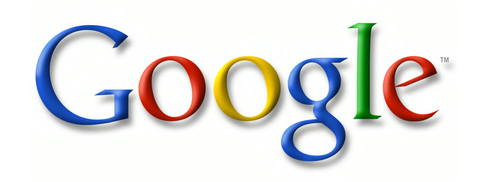





NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07024690 9



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA PSYCHOLOGIE DE L'ASSOCIATION

DEPUIS HOBBES JUSQU'A NOS JOURS

(HISTOIRE ET CRITIQUE)

PAR

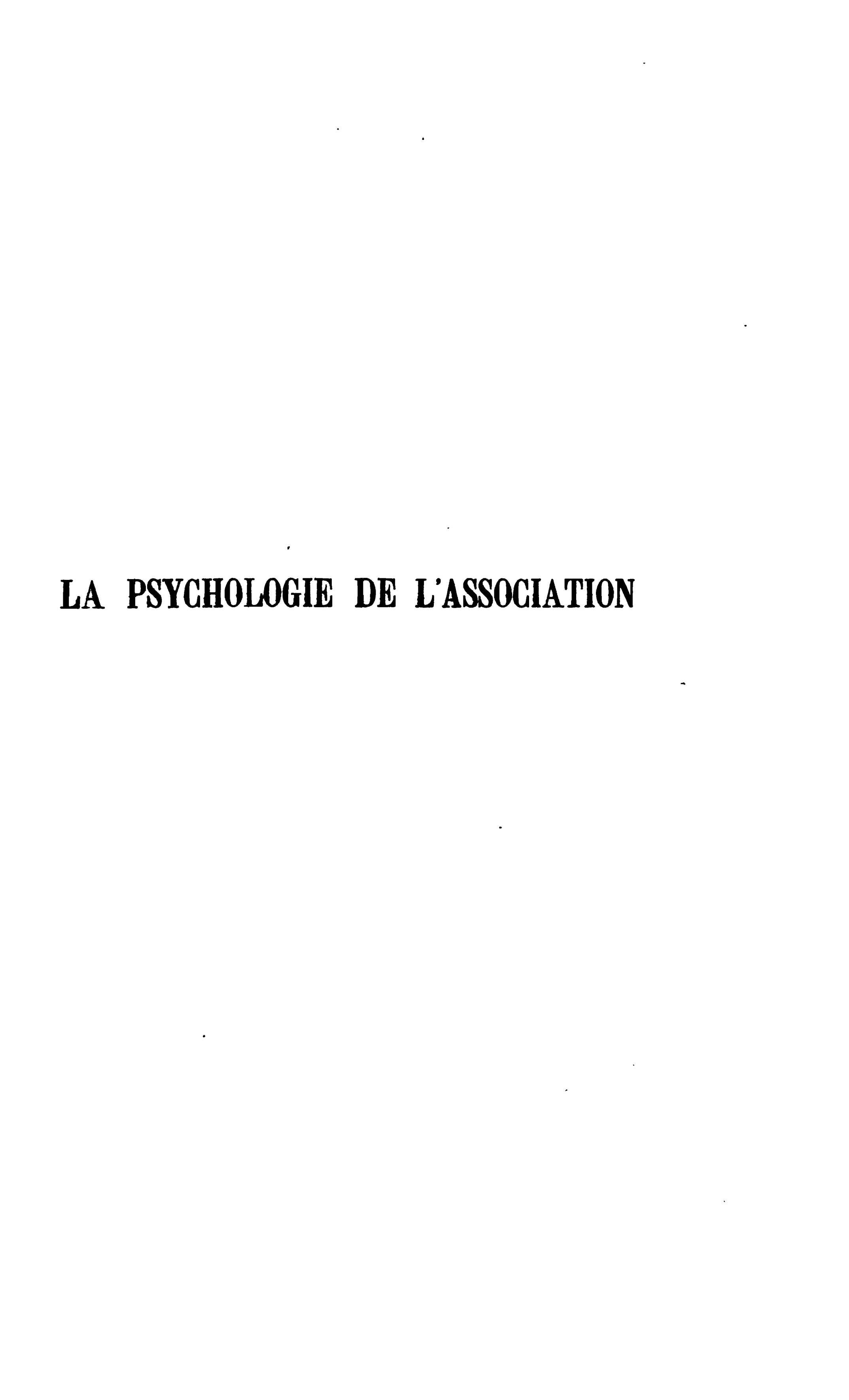
LOUIS FERRI

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE ROME

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET CIE
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1883



LA PSYCHOLOGIE DE L'ASSOCIATION

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Essai sur l'histoire de la Philosophie en Italie au dix-neuvième siècle. 2 vol. in-8. (Germer-Baillière et Cie).

La Psychologie de Pomponat, Mémoire faisant partie des Actes de l'académie des *Lincei*. (1 vol., en italien).

2477. — ABBEVILLE. — TYP. ET STÉR. GUSTAVE RETAUX.

LA

PSYCHOLOGIE

DE

L'ASSOCIATION

DEPUIS HOBBES JUSQU'A NOS JOURS

(HISTOIRE ET CRITIQUE)

PAR

LOUIS FERRI

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE ROME

Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques

---

PARIS

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET CIE

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1883


ASTOR LIBRARY
APR
24
1894
NEW YORK

LA PSYCHOLOGIE

DE

L'ASSOCIATION

DEPUIS HOBBES JUSQU'A NOS JOURS.

INTRODUCTION

Le phénomène de l'association n'est pas nouveau en psychologie. Constaté par Aristote dans les rapports des idées et dans les fonctions de la mémoire, il est devenu, dans la philosophie moderne, un objet spécial d'observation, et dans ces derniers temps, une école contemporaine en a tellement agrandi l'application et la portée, qu'entre ses mains, il s'est transformé en un système. En effet, suivant les plus célèbres philosophes de cette école, l'association, loin de borner son influence à la reproduction des connaissances, l'exerce à leur origine, et en domine la composition. Bien plus, s'il faut les en croire, non-seulement nos idées, mais nos facultés, sans exception, en seraient issues, et l'esprit lui-même devrait son unité et sa simplicité à une illusion que la loi d'association, constatée dans toute son étendue, aurait pour effet de dissiper.

En exposant les doctrines psychologiques, qui prétendent être arrivées à ce résultat, nous suivrons l'ordre chronologique. Ce procédé doit nous servir à mettre en lumière les rapports qui les rattachent les unes aux autres dans un même développement, à en faciliter la discussion, et à mieux établir nos conclusions par une étude historique exacte.

Il y a, du reste, une autre cause tout extérieure et géographique qui sépare ces doctrines des autres et en fait comme un seul tout dans l'histoire de la philosophie moderne; c'est le pays qui en a été le ber-

ceau et dans lequel elles ont grandi. C'est en effet dans la Grande-Bretagne qu'elles ont eu leurs précurseurs, leurs maîtres et leurs partisans les plus illustres. C'est là aussi qu'elles ont reçu du chef de l'école écossaise le premier contrôle de la critique. Hobbes, Locke, Berkeley et d'autres penseurs anglais moins célèbres ont fourni les germes que Hume et Hartley ont cultivés et développés. Après eux, James Mill, John Stuart Mill, Alexandre Bain ont repris et continué l'œuvre de leurs devanciers. Enfin c'est encore un anglais, M. Herbert Spencer, qui, unissant la théorie psychologique de l'association à l'hypothèse de l'évolution, en a formé tout un système.

Ce caractère du mouvement philosophique que nous devons décrire, nous fera une loi de ne sortir, que par exception, du pays auquel il appartient essentiellement. Cependant dans la partie de ce travail, qui est plus spécialement consacrée à la critique, nous aurons occasion de nous occuper sommairement de quelques écrivains qui ont transporté l'associationisme dans d'autres contrées. On trouvera aussi dans un appendice un certain nombre d'informations sur les écrits des philosophes, qui, sans réduire à l'association tous les faits de conscience, l'ont toutefois observée d'une manière spéciale. Il peut être utile de les rapprocher des doctrines systématiques des associationistes, et c'est à ce titre que nous en remettons les principaux traits sous les yeux du lecteur. Car le cadre que nous nous proposons de remplir est consacré à l'examen d'un système et de son développement historique, et non à l'étude de toutes les philosophies qui se sont occupées d'une fonction dont l'intérêt, borné à la mémoire, ne peut être étranger à aucune.

Notre travail se divisera naturellement en trois parties. La première sera l'histoire et la discussion des doctrines psychologiques de l'association, depuis leur apparition dans la philosophie moderne jusqu'au dix-neuvième siècle. Dans la seconde nous nous occuperons de l'école anglaise contemporaine. Dans la troisième reprenant, pour notre compte, les principales questions traitées par les associationistes, nous en donnerons les solutions qui nous paraîtront fondées sur les faits étudiés à la lumière de l'observation et de l'histoire.

Les deux premières parties sont la reproduction des parties correspondantes du mémoire couronné par l'Académie. Les seules variations que nous y avons introduites, sont des développements sur les doctrines de Locke et de Berkeley, dont les rapports avec le système associationiste étaient d'abord trop brièvement indiqués. Nous y avons ajouté quelques traits sur les relations de l'école Écossaise avec ce même système. On trouvera dans l'Appendice des informations qui nous avaient manqué, sur Érasme Darwin et sur Joseph Priestley dont les écrits philosophiques sont devenus fort rares. Nous croyons avoir ainsi fait dis-

paraître les légères lacunes signalées dans la partie historique de notre mémoire par le savant rapporteur de l'Académie (1).

Une autre différence à noter entre la présente publication et l'état primitif de notre travail, c'est le développement de la conclusion. En l'étendant nous nous sommes efforcé de démontrer et de défendre le dynamisme philosophique, dont l'évolutionisme et l'associationisme réunis sapent les fondements, supprimant ou altérant, c'est du moins notre avis, les faits sur lesquels il repose, et qui suffisent, selon nous, à démontrer l'existence du point de vue métaphysique à côté du point de vue phénoménal du monde, et à maintenir, par conséquent, l'étude de l'être en soi au sommet des sciences positives, moyennant une interprétation fournie par toutes les conditions de la pensée et de son rapport avec le réel.

Nous devons au lecteur une explication sur la division que nous avons introduite dans l'histoire de l'associationisme. Quoiqu'il n'y ait pas eu, à proprement parler, d'interruption dans la suite de ses représentants depuis David Hume jusqu'à M. Spencer, on ne peut cependant y méconnaître l'existence de deux périodes distinctes. A la première appartiennent Hobbes, Locke et Berkeley, qu'on peut regarder comme les précurseurs du système, Hume et Hartley, qui en sont les fondateurs véritables, Priestley et Érasme Darwin, qui l'appliquent aux sciences naturelles et à la critique religieuse. Cependant, malgré les efforts de ces savants et l'éclat de leurs œuvres, la psychologie associationiste attaquée par Reid et l'école écossaise, perd d'abord en influence autant que sa rivale grandit par l'enseignement de son chef et de ses successeurs Beattie, Dugald Stewart, Hamilton. C'est néanmoins un écossais, Thomas Brown, qui, par ses leçons et ses écrits, marque la transition de la première à la seconde période de l'associationisme. Nous exposerons en détail les doctrines des écrivains qui ont rendu à cette philosophie son prestige, et qui l'ont encore accru par une alliance avec les plus brillantes théories scientifiques de notre siècle.

Dans cette partie de notre travail nous avons profité d'un livre (2) dont le succès aurait dû nous détourner de l'idée d'écrire celui que nous offrons au public, si notre but se bornait à l'exposition de la psychologie anglaise contemporaine, et si notre point de vue était le même que celui de l'illustre directeur de la *Revue philosophique*. Mais nous proposant, avant tout, de soumettre l'associationisme à la critique philosophique, nous avons dû remonter à ses origines, rechercher la

1. Voir le rapport de M. Francisque Bouillier dans l'Appendice.
2. La *Psychologie anglaise contemporaine*, par Th. Ribot, seconde édition, Paris, 1875.

filiation de ses doctrines. et relever, dans les procédés et les principes suivis par ses représentants, les bases des solutions qu'il donne aux questions les plus importantes de la psychologie.

Nous trouvons ces questions dans la division traditionnelle et toujours légitime des fonctions de l'esprit humain en *intelligence, sensibilité* et *volonté,* ainsi que dans leur rapport commun à l'unité du sujet conscient qui en est le centre. A l'étude de la sensibilité et de l'intelligence se rattache nécessairement celle de la connaissance, de ses origines et de sa valeur. De même l'examen des doctrines sur la volonté nous conduira forcément à interroger les psychologues associationistes sur la question de la liberté intérieure. Nous embrasserons ainsi les fondemends de la psychologie et de la morale, but que nous nous étions proposé dans un Mémoire inséré dans les publications de l'Académie *Lincei*, remanié ensuite et développé selon les exigences du concours ouvert par l'Institut.

PREMIÈRE PARTIE

CHAPITRE I

Les précurseurs : Hobbes, Locke, Berkeley.

§ 1. — La première doctrine qui ait entrepris de réduire systématiquement nos facultés et le moi lui-même au seul fait de l'association est celle de David Hume. Mais elle ne manque pas d'antécédents qu'il faut signaler, si l'on veut découvrir par quelles voies l'association, jadis bornée en psychologie à la chaîne des idées et aux fonctions de la mémoire et de l'imagination, a été transformée en loi universelle des faits de conscience et substituée à leur cause substantielle.

Nous ne nous arrêterons pas à demander aux informations de Diogène de Laërte les traits fugitifs qui concernent cette matière dans les doctrines de Zénon le stoïcien et d'Épicure, ni aux écrits de sir William Hamilton les rapports que lui-même a cru reconnaître entre la loi de la mémoire, qu'il appelle *de réintégration*, et les observations contenues dans un chapitre des *Confessions* de Saint Augustin. Le seul philosophe de l'antiquité, qui, à notre connaissance, a porté sur ce sujet une attention vraiment remarquable, est Aristote(1). Son opuscule de *la Mémoire et de la Réminiscence* contient

1. Voir dans l'Appendice les observations d'Aristote sur l'association des idées.

sur l'association des idées, des aperçus que l'auteur du Léviathan, suivant la remarque de Hamilton, n'a pas ignorés. Qu'on lise, en effet, dans cet ouvrage de Hobbes, le chapitre intitulé : *De consequentia sive serie imaginationum* (1) et l'on y trouvera plus d'un point de contact avec l'opuscule d'Aristote. La ressemblance est même plus profonde; car d'un côté, Hobbes, après avoir distingué les séries de nos pensées en régulières et irrégulières, marque les rapports latents ou manifestes qui les unissent et insiste particulièrement sur ceux de moyen à fin, d'effet à cause, de signe à chose signifiée; et d'un autre côté, étendant son point de vue au-delà des fonctions de la mémoire, il les rattache au mouvement de l'organisme avec un ordre évolutif dont la première idée appartient à Aristote. Pour l'un comme pour l'autre la pensée dépend de l'image, l'image de la sensation, et la sensation du mouvement des organes et de l'impression de l'objet. Cependant le philosophe de Malmesbury, se lançant dans cette direction avec un esprit beaucoup plus exclusif que le Stagirite, transforme toute la série des phénomènes psychologiques, qu'il appelle *discursus mentalis,* en une suite de mouvements physiques unis par l'association, et finit par pousser jusqu'à l'identité le rapport de dépendance admis par le philosophe grec entre l'âme et le corps.

§ 2. — La doctrine de l'association nous apparaît ainsi, dès son début dans les temps modernes, alliée au matérialisme; mais cette union, qui reparaîtra plus d'une fois dans le cours de ses destinées, et qui, du reste, n'est pas étrangère à ses tendances, ne se retrouve pas chez Locke. Nous en avons la preuve dans le soin qu'il prend de séparer la perception des idées de celle des mouvements, en parlant de cette même

1. Nous donnons dans l'Appendice les passages du *Léviathan* qui concernent l'association.

succession des pensées, de ce *discursus mentalis*, dont l'auteur du Léviathan plaçait le substratum dans le cerveau. Il est, dit-il (1), certain d'une chose, c'est que les idées ne ressemblent en rien au mouvement en se montrant à nous, et que celui qui n'aurait pas l'idée du mouvement par quelque autre voie, n'en aurait aucune. D'un autre côté en rendant compte de l'idée de la durée, dont il rapporte l'origine à la succession intérieure de nos pensées et à la réflexion que nous faisons sur elle, il s'efforce d'établir que nous en aurions la connaissance, quand bien même nous n'aurions aucune perception du mouvement. Il est vrai que dans un autre passage du même livre (2), le médecin philosophe hasarde, suivant l'hypothèse cartésienne des esprits-animaux, quelque conjecture sur les chemins battus de leurs mouvements imaginaires, et sur les rapports de leurs traces habituelles avec la succession des idées ; mais ce serait bien méconnaître ce qu'il y a de discret et de mesuré dans son langage, si l'on y voyait autre chose qu'une réflexion fugitive sur les conditions physiologiques de la pensée.

Locke n'a cependant pas négligé le fait psychologique de l'association. Il en traite expressément sous le nom de *liaison des idées* dans un chapitre célèbre, le 33me du second livre. Tout le monde connaît les belles observations qu'il contient sur les erreurs et les préjugés dont les associations formées par le hasard et par l'habitude sont la cause. « Quelques-unes de nos idées, dit-il, ont entre elles une correspondance et une liaison naturelle... Il y a une autre liaison d'idées qui dépend uniquement du hasard et de la coutume, de sorte que des idées, qui, d'elles-mêmes, n'ont absolument aucune connexion naturelle, viennent à être si fort unies dans l'esprit de

1. § 16, chap. XIV du livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*.
2. § 6, chap. XXXIII du Livre II.

certaines personnes, qu'il est fort difficile de les séparer. »

Reconnaissons l'intérêt des réflexions de Locke sur ce sujet, et avouons qu'elles ont dû attirer l'attention des psychologues qui lui ont succédé ; mais ajoutons aussi qu'elles sont tout-à-fait insuffisantes pour servir de base à l'associationisme proprement dit. Le propre de ce système est de prétendre expliquer tout le mécanisme de l'esprit humain par l'association, y compris nos facultés et le moi, et l'on peut dire qu'un philosophe s'en rapproche ou s'en éloigne, dans la mesure où cette explication constitue sa méthode psychologique. Dans sa manière de rendre compte de l'origine des idées, l'*Essai sur l'entendement humain* semble participer à ce procédé dans une proportion considérable. Car, à l'exception d'un petit nombre d'idées simples et irréductibles, qui sont les matériaux primitifs de la connaissance, et qui viennent de la sensation et de la réflexion, toutes les autres sont obtenues par composition. Mais en y regardant de près, la ressemblance est plus limitée qu'elle ne paraît d'abord. Car si Locke voit dans toutes les idées qu'il appelle *complexes*, et qui n'embrassent pas moins que les *modes*, les *susbtances* et les *relations*, des résultats d'une réunion d'éléments antérieurs, il ne faut pas oublier non plus la part prépondérante qu'il attribue à l'activité de l'esprit dans ce travail ; pour lui, il le dit expressément, l'esprit n'est passif que dans l'apparition des idées simples, tandis que les complexes sont son œuvre. La différence qui sépare la *composition* mentale du philosophe anglais du principe des associationistes n'est donc pas verbale, mais réelle. Car le trait caractéristique de cette école est d'effacer le rôle du moi et de son activité, au profit d'un procédé qui a son antécédent immédiat et sa racine dans les fonctions du cerveau et du système nerveux. Locke, au contraire, fait intervenir dans la formation et dans le développe-

ment de la connaissance la perception, la comparaison, la synthèse. Sans les rapprochements opérés par l'esprit, sans les rapports qu'il aperçoit lui-même entre les sensations, les assemblages des idées simples de même espèce ou d'espèces différentes ne se feraient pas, il serait impossible de se procurer l'idée d'un nombre, celle d'une qualité morale, ou d'une relation.

Mais ces procédés ne suffisent pas pour rendre raison de toutes nos idées. L'unité de celles qui ne se réduisent pas à de simples collections n'est pas expliquée par une simple combinaison d'éléments donnés. Les idées des *modes* que Locke appelle *mixtes*, et qui se composent d'idées d'espèces différentes, comme par exemple celles de la beauté et de la justice, et surtout les idées des *substances* ont une unité objective, qui n'est ni une fusion, ni une simple réunion. Or, non-seulement une explication adéquate de ces idées manque dans l'Essai, mais la manière dont son auteur en rend compte aux chapitres XXII, XXIII et XXIV du second livre de cet ouvrage, le rapproche de l'école de l'association et nous permet de voir en lui, jusqu'à un certain point, un précurseur.

Qu'est-ce qu'une essence pour Locke, j'entends celle qu'il appelle réelle par opposition à celle qu'il appelle nominale? Rien autre chose qu'une réunion d'idées abstraites qu'on suppose répondre à la constitution intérieure des êtres, mais qui, dans notre ignorance du fond des choses, n'a réellement d'autre base que son rapport à un nom commun. C'est en somme l'unité collective d'un certain nombre d'idées exprimées dans le langage. Si sur ce point Locke n'est pas un associationiste, il en est bien près, comme le sont, du reste, les nominalistes de tous les temps. Ce rapport de ressemblance devient encore plus remarquable, si l'on examine sa manière d'expliquer la connaissance du sujet pensant et des objets matériels. Car premièrement, nous n'avons, suivant lui, au-

cune idée de la substance considérée comme *substratum* des déterminations qui entrent dans nos représentations du corps et de l'esprit, de sorte que leur unité respective n'est autre chose que le groupement, ou la composition d'un certain nombre de qualités par lesquelles ils se distinguent. En second lieu, sans exprimer le double rapport *d'association séparable* et *d'association inséparable* par une formule à la manière de nos contemporains, en fait, il les distingue ; car les *qualités*, qu'il appelle *secondes* dans les corps, ne sont autre chose que des déterminations sensibles, qui peuvent être séparées de l'ensemble auquel elles appartiennent, sans que cet ensemble cesse de pouvoir être pensé, et les qualités qu'il nomme *premières* sont celles qui ne sont pas susceptibles de cette séparation, ou qui ne peuvent la subir, sans que l'objet même qu'elles constituent cesse d'exister pour nous. Et ce double rapport s'applique, selon lui, aussi bien à l'esprit qu'au corps. Car de même que *l'étendue* et la *capacité de transmettre le mouvement* sont, à son avis, toujours inhérentes aux groupes de qualités qui composent le second, de même aussi la pensée et la volonté font partie de la collection des qualités qui composent l'idée du premier. En peu de mots, composition de qualités dans les choses et de représentations correspondantes dans la pensée, voilà le fond de la doctrine de Locke sur la connaissance des réalités substantielles. Cette manière de rendre compte de la perception intérieure et extérieure n'est pas, on le voit, bien éloignée des doctrines qui réduisent toute la vie psychologique à des phénomènes reliés entre eux par des rapports de succession et de coexistence, de ressemblance et de différence.

§ 3. Avant de les aborder, signalons encore un de leurs antécédents dans une partie de la philosophie de Berkeley. On n'attend sans doute pas de nous que nous exposions dans

ses détails le système du grand idéaliste anglais. Nous ne toucherons à quelques-unes de ses parties les plus essentielles que pour y découvrir le rôle de l'association.

L'objet principal de la doctrine de Berkeley est, comme chacun sait, la négation de la réalité substantielle de la matière, et la voie, par laquelle il prétend arriver à cette conclusion, est une analyse très-subtile de la connaissance sensible, une telle réduction de ses éléments et de ses conditions qu'il n'y a parmi les premiers rien qui ne soit subjectif, et rien parmi les autres qui réponde à ce qu'on se représente vulgairement par les mots corps et matière. Il serait aussi facile, dit-il, dans son langage énergique, de séparer les choses sensibles d'elles-mêmes, que de les séparer des sens et de l'esprit qui les perçoit (1), si bien que leur être consiste à être perçues, *esse* is *percipi*. Telle est la formule qu'il adopte dans ses Principes de la connaissance humaine (*Principles of the human Knowledge*, 1710) et qu'il répète dans ses *Dialogues entre Hylas et Philonous* (1713). Cela étant, la connaissance de ce qu'on appelle faussement une substance matérielle, se réduit nécessairement à percevoir et réunir un certain nombre d'idées sensibles dont la cause est celle même de l'homme et des apparences qui se produisent dans sa sensibilité, c'est-à-dire un esprit infiniment supérieur au sien. Et non-seulement nous sommes entièrement passifs en recevant ces idées (Berkeley appelle ainsi les phénomènes sensibles) mais nous n'avons, pour les réunir en groupes et connaître leurs rapports, d'autre guide que la fréquence de leur coexistence et de leur succession ; si bien que l'expérience et l'habitude seules peuvent nous apprendre ceux qui sont constants et ceux qui ne le sont pas. Aucune connexion nécessaire, ni

1. For my part I might as easily divide a thing from itself. Première partie du chapitre II, 5.

aucune causalité n'existent entre ces idées (1); elles sont arbitraires et peuvent être regardées comme des symboles ou des signes de l'action d'un vouloir supérieur. L'esprit humain lui-même, qui est cependant une cause et un sujet substantiel, ne s'affirme comme tel, que sur le témoignage de ses opérations et de ses modes, qui sont les seules choses dont il ait conscience (2).

Tel est, suivant Berkeley, le relevé exact des conditions qui déterminent la connaissance de la réalité intérieure et extérieure. Nous ne saisissons de la première que des manières d'être; nous ne pouvons entendre par la seconde que certaines apparences contenues dans nos sensations. Dans le premier cas nous admettons la substance sans la connaître en elle-même; dans le second, nous n'avons aucune raison de l'admettre. Les faits sensibles sont donc simplement associés, et la réalité essentielle des choses consiste dans leur liaison constante (3).

1. Que l'aliment nourrisse, que le sommeil restaure, que le feu brûle; qu'en semant au temps des semailles on se prépare à moissonner au temps de la moisson, et qu'en général tels ou tels moyens conduisent à telles ou telles fins, nous ne savons rien de tout cela par la découverte d'une connexion nécessaire entre nos idées, (*not by discovering between our ideas any necessary connection*), mais seulement par l'observation des lois imposées à la nature, sans quoi nous serions tous dans l'incertitude et la confusion, et un adulte n'en saurait pas plus pour se conduire dans les choses de la vie qu'un enfant nouveau-né. (30, chapitre II, première partie des *Principes de la connaissance humaine*).

Toutes nos idées, sensations, ou choses que nous percevons, de quelque nom que nous puissions les appeler, sont visiblement inactives; il n'y a en elles rien qui ressemble à un pouvoir ou à une activité. De sorte que une idee ou objet de la pensée, ne peut produire ou faire une altération dans un autre (so that *one idea* or object of thought *cannot produce* or make *any alteration in another*, 25, chap. II, de la première partie des *Principes*.)

2. Such is the nature of *Spirit*, or that which acts, that it cannot be of itself perceived, *but only by the effects* which it *produceth*, (27, chap. II, *ibidem*.)

3. L'observation qu'un certain nombre de ces qualités s'accompagnent réciproquement fait qu'on les désigne par un seul nom et qu'elles sont regardées comme une seule chose. Ainsi, par exemple, tels modes de couleur, de goût, d'odeur, de figure et de consistance ayant été observes comme existant ensemble, sont représentés comme une chose distincte et exprimes par le nom de pomme. D'autres collections d'idées constituent une pierre, un arbre, un livre et autres choses semblables. — Chap. I, première partie.

Berkeley n'est pas moins près de l'associationisme par sa manière d'entendre les idées générales. Son demi-nominalisme ajouté à son idéalisme nous autorise à le regarder comme un précurseur de ce système, à la suite de Locke et de Hobbes, malgré la diversité considérable du caractère général de leur philosophie. Qu'est-ce, en effet, qu'une idée générale pour Berkeley? Une idée particulière qui est prise pour type et pour signe de toutes celles qui se ressemblent, et à laquelle est attaché un nom.

Sans cette union arbitraire, sans ce privilège, qui est attribué à certaines d'entre elles, de représenter les autres, on ne saurait parler de généralité dans les idées. Leur unité, il le déclare expressément, est une abstraction. Comme on le verra plus loin, la ressemblance entre cette explication et celle de John Stuart Mill n'est pas légère.

Notons enfin que dans ses écrits, aussi bien que dans l'Essai de Locke, l'association séparable et l'association inséparable, sans être désignées expressément par ces mots, ne manquent cependant pas de concourir à l'intelligence des groupes d'idées sensibles que nous appelons des corps. Seulement les choses se passent ici, dans la doctrine de Berkeley, très-diversement de ce qui arrive chez Locke et ceux qui admettent la différence des qualités premières et des qualités secondes de la matière. Car tandis qu'ils distinguent l'objectivité des unes et la subjectivité des autres, lui les regarde toutes comme subjectives, et au lieu de placer le point de départ de la concomitance et de la cohérence des idées dans l'objet, il le place dans le sujet, et mesure l'intensité de ces rapports sur l'ordre des liens qui les unissent à notre sensibilité. Ainsi, selon Berkeley, c'est par les accidents des qualités tactiles et de la couleur, objet propre de la vision, que nous connaissons l'étendue, et dans nos sentiments que nous connaissons ces

accidents. Le mouvement même se réduit à une succession de sensations. De sorte que enfin, s'il est possible de séparer par abstraction une partie d'un phénomène sensible d'une autre, il y a cependant une association inséparable qui les domine tous et les rattache au sujet qui perçoit. *Esse* is *percipi* (1).

Mais il est temps de passer à Hume et de considérer dans ses écrits une expression plus décisive de la doctrine, dont il peut, à juste titre, être regardé comme un des fondateurs.

1. Conf. *Étude sur la vie et les œuvres philosophiques* de Georges Berkeley, évêque de Cloyne. par A. Penjon, Paris, Germer-Baillière, 1878.

CHAPITRE II

Les fondateurs. — David Hume. — David Hartley.

DAVID HUME.

Dans le premier quart du dix-huitième siècle, la philosophie se partage entre trois directions bien distinctes en Angleterre : l'empirisme de Locke, auquel se rattachent par un rapport plus ou moins étroit, sans y rentrer, le matérialisme et le fatalisme de Hobbes développés par Collins et Dodwell; l'idéalisme de Berkeley, et la doctrine du sentiment moral et du sens commun professée par l'école écossaise. Précédée par les écrits de Shaftesbury, cette école, dont Hutcheson est le père, s'écarte des positions extrêmes où la négation systématique de l'esprit et de la matière place ses rivales, et suit une voie moyenne qui la rapproche de la méthode d'observation pratiquée par Locke, et l'éloigne néanmoins des conséquences de l'analyse incomplète, appliquée par ce philosophe aux principes de l'esprit humain. Ainsi que le remarque Cousin, dans son beau livre sur la Philosophie écossaise, avec Hutcheson cette école se distingue de celle de Locke; avec Reid elle s'en sépare. C'est surtout le scepticisme raffiné de Hume qui la contraint à rassembler toutes ses forces, et à chercher dans les principes du sens commun, les moyens de le combattre et de raffermir les bases de la psychologie et de la morale. Cependant, cette opposition entre des doctrines si différentes ne doit pas nous empêcher de signaler ce qu'il y a de commun

dans des observations et des résultats, dont l'une d'elle a fait un usage exclusif et systématique.

Les deux ouvrages, qui ont établi la renommée de Hutcheson, sont les *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu* (1725) et l'*Essai sur la nature et la conduite des passions et des affections etc., etc.* (1728). Quoiqu'ils précèdent, l'un de quatorze, et l'autre de onze ans, le traité de Hume sur la *Nature humaine* (1739), il y a bien peu de rapports à constater entre ces écrits et celui qu'on peut regarder comme une expression définitive de l'associationisme. Les réflexions de Hutcheson sur le rôle de l'association dans les jugements esthétiques, qu'il attribue essentiellement au sens inné du beau, ne dépassent pas le point de vue et la direction que nous avons signalés dans le chapitre XXXIII du second livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Hutcheson s'en sert pour expliquer les préjugés de la mode et la diversité des jugements individuels. Nous ne serions pas plus avancés en consultant sa doctrine sur les passions ; car s'il aperçoit dans leurs différences un rapport à différentes idées, il ne manque pas néanmoins de le rattacher, à son tour, à des dispositions naturelles, et il n'a pas recours à ces lois générales, qui, chez Hume, expliquent tout dans la dissertation qu'il a consacrée au même sujet (1).

Les véritables antécédents du traité de Hume sont bien les œuvres de Hobbes, de Locke et de Berkeley dans la mesure que nous avons indiquée.

1. Voici un passage du Manuel de philosophie morale, *Philosophiæ moralis institutio compendiaria Ethices et Jurisprudentiæ naturalia Elementa continens*, auctore *Francisco Hutcheson in Academia Glascuensi*, p. p. Rotterodami MDCCXLV, § 7 du chap. I, livre I « *Vi pariter naturali, et non necessaria, moventur cæleræ passiones, aut appetitiones, specie ea oblata, quam in excitandis aptam constituerat ipsa natura, sensuque quodam commendaverat. Virtutis significatio amorem excitat et comprobationem : beneficia accepta gratiam; injuria aut noxa, iram, et ultionem, miseria aliena, præsertim immerentium, commiserationem et cte.* »

Il est notoire que Hume ne fut pas heureux dans son début. Son *Traité de la nature humaine* excita fort peu l'attention, et ce ne fut qu'en le refondant dans les *Essais philosophiques sur l'Entendement humain*, publiés en 1748, que l'auteur parvint à répandre sa doctrine.

Pour en rendre compte convenablement, il est nécessaire d'entrer dans des détails que nous puiserons tantôt dans l'un et tantôt dans l'autre de ces ouvrages.

La première remarque à faire concerne la division générale établie par Hume dans les faits internes. Il y en a, suivant lui, deux classes : les impressions et les idées. Un caractère de force et de vivacité dans les uns, de faiblesse, et pour ainsi dire, de pâleur dans les autres, forme entre eux un premier contraste et sert à les distinguer.

Dans la seconde section de la première partie du Traité, les faits de la sensibilité et de l'intelligence sont seuls énumérés à propos de la détermination de ces deux classes. Dans les Essais l'auteur y ajoute les volitions.

Cette distinction psychologique entre ce qu'on appelle aujourd'hui dans son école les états faibles et les états forts de l'esprit, ou son état idéal et son état réel, mérite d'être rapportée avec les paroles mêmes de Hume.

Je les emprunte aux Essais :

« Ces différents degrés de force et de vivacité deviennent « une marque distinctive par laquelle toutes nos perceptions « se séparent en deux classes. On nomme communément les « perceptions moins fortes et moins vives, *idées* ou *pensées* : « la seconde espèce n'a point encore reçu de dénomination « commune, ni dans notre langue, ni dans la plupart des « autres; cela vient, si je ne me trompe, de ce qu'une pareille « dénomination n'est d'usage que pour des vues philoso- « phiques. On me permettra d'user ici d'une petite liberté et

« et de les nommer *impressions*, en employant ce terme dans « un sens un peu différent de celui qu'on a coutume d'y attacher. Je comprends donc sous ce terme d'*impression* toutes « les perceptions qui ont un certain degré de force, comme « sont celles de la vue, de l'ouïe et du toucher, et j'y joins « aussi l'amour, la haine, le désir et la volition. En opposant « les *idées* aux *impressions*, j'entends par *idées* les percep- « tions les moins vives dont nous soyons affectés ; percep- « ceptions que l'âme éprouve lorsqu'elle se replie sur ses « sensations. » (Hume, Essais philosophiques, second Essai, *sur l'origine des idées*, traduction française, Amsterdam, 1758.)

L'étendue symétrique, attribuée par Hume à cette division des faits psychologiques, est confirmée par sa division des *impressions* en *impressions de sensation* et *impressions de réflexion* (1). Suivant lui, non-seulement les perceptions sensibles, ou impressions de sensation, laissent après elles des traces qui deviennent des images ou idées, mais ces images ou idées suscitent, à leur tour, des impressions qui naissent avec la réflexion et sont suivies d'autres idées. (Traité de la nature humaine, première partie, section II.)

Il résulte de là que toutes nos idées ont, suivant Hume, pour condition préalable des impressions correspondantes, et qu'il s'établit entre les unes et les autres une relation primitive de ressemblance et de causalité qui est le fondement de toutes nos opérations intellectuelles. On se tromperait cependant si l'on tenait cette relation pour quelque chose de plus qu'une simple association. Rien n'est plus incertain, selon Hume, et ne répond moins à la réalité d'une perception intérieure ou extérieure que les idées de *Pouvoir*, de *Force*, d'*Énergie* ou de

1. Impressions may be divided into two kinds, those of *sensation* and those of *reflexion*. The first kind arises in the originally, from unknown causes. The second is derived in a great measure from our ideas.

Liaison nécessaire (VII[e] Essai *de l'Idée de pouvoir ou de liaison nécessaire.*) Nous ne pouvons ni connaître les forces mystérieuses qui sont placées au-delà des phénomènes et auxquelles néanmoins nous croyons (IV[e] Essai, *Doutes sceptiques touchant les opérations de l'entendement*, seconde partie), ni lire *à priori* dans ces puissances secrètes leurs effets futurs, et encore moins suivre ces événements dans leur passage de la possibilité à l'existence. Nous n'avons que deux sources de connaissance : les sens extérieurs et le sens intime. Toute idée doit s'y ramener, même celle du rapport de causalité et de liaison nécessaire, si elle existe. Or, aucune impression ne saurait fournir le modèle dont cette idée serait la copie, ni celles qui nous viennent du dehors, ni celles qui nous viennent du dedans, ni celles qui dérivent des sens proprement dits, ni celles qui se résolvent en nos émotions, affections ou volitions. S'il en est ainsi, à quoi se réduit donc la relation primitive et fondamentale qui existe, suivant Hume, entre les impressions et les idées? La réponse à cette question se trouve évidemment dans sa manière de rendre compte de l'idée de cause et du principe de causalité. Quoique sa pensée sur ce point soit bien connue, nous croyons devoir en rapporter ici l'expression qui nous semble la plus complète.

« A tout prendre, dit-il, la nature ne nous offre pas un seul « exemple de liaison dont nous puissions saisir l'idée. Tous « les événements semblent être décousus et détachés les uns « des autres ; ils se suivent à la vérité, mais sans que nous « remarquions la moindre liaison entre eux : nous les « voyons pour ainsi dire en *conjonction*, mais jamais en « *connexité* (page 192-193 du tome I de la traduction fran- « çaise des Essais, Amsterdam, 1758). Non-seulement, dit-il « encore, nous n'avons pas l'idée de cette connexion ; nous « ne savons pas même ce que nous désirons de connaître

« lorsque nous nous efforçons de la concevoir. » (*Ibidem*, pages 199 et 200). L'idée de cause et le rapport de causalité se ramèneront donc à des idées et à des rapports dont nous pouvons trouver réellement le modèle dans l'expérience. « Les objets similaires sont toujours joints à des objets similaires, première expérience qui nous sert à définir la cause : « *un objet tellement suivi d'un autre objet que tous les objets « semblables au premier soient suivis d'objets semblables au « second*. La vue d'une cause conduit l'âme, par son passage « habituel, à l'idée de l'effet ; seconde expérience qui pro- « duit une seconde définition : *la cause est un objet tellement « suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse « toujours penser au second*. (*Ibidem*, page 198.)

Telle est, suivant Hume, l'idée du rapport causal ; elle se ramène à la double relation de ressemblance et de succession, relation qui, par conséquent, doit aussi avoir lieu entre les impressions et les idées. Ajoutons à la succession la coexistence et nous aurons les principes universels qui président, selon le philosophe anglais, à l'origine de toutes nos connaissances et à leur cours régulier. Hume en compte d'abord trois, c'est-à-dire *la ressemblance, la contiguité dans le temps et dans l'espace et la causalité*, mais cette énumération est ensuite restreinte aux deux premiers, par la réduction du rapport de causalité à ceux de la ressemblance et de la succession. Ces modes constants ou ces lois de l'association s'introduisent dans notre esprit avec les idées et les impressions qui les précèdent ; ils sont l'œuvre de la nature et constituent une sorte d'*harmonie préétablie* entre son cours et la succession de nos pensées (V[e] Essai, seconde partie, page 146 du tome I). Ils sont dus *à une espèce d'attraction* (1)

1. Here is a kind of *attraction*, which in the mental World will be found to have as extraordinary effects as in the natural, and to shew itself in as many and as various forms.

qui exerce dans le monde des esprits un empire aussi étendu que celui de la gravitation universelle dans le monde des corps. (Traité de la nature humaine, livre I, section 4.) Hume ne prétend cependant pas pénétrer dans le sein de cette force mystérieuse; comme les physiciens il se contente d'en constater les effets, dont le plus général est que les objets qui frappent les sens, ou qui se réveillent dans la mémoire, entraînent l'esprit à la conception de leurs *corrélatifs*.

Voilà donc, d'après Hume, les impressions et les idées unies, soit entre elles, soit dans leurs séries respectives, par des rapports qui ne sont autres que ceux de l'association. C'est dire assez que tous les pouvoirs de l'intelligence s'y ramènent; c'est là une conséquence nécessaire de la négation de tout rapport causal, et c'est aussi ce qui est confirmé par les considérations de Hume sur ces pouvoirs et notamment sur ceux de la mémoire, de l'imagination, de l'induction et de la croyance sous laquelle il comprend la perception de la réalité intérieure et extérieure. Voici d'abord de quelle manière il explique la différence qui existe entre la mémoire et l'imagination. Le rapport de ressemblance entre les idées et les impressions est vrai d'une manière absolue pour les idées et les impressions simples, tandis qu'il ne se vérifie pas toujours pour les idées et les impressions complexes. Par exemple, parcourez une grande ville, recevez l'impression des nombreuses parties qui la composent et essayez de vous en faire une idée parfaitement semblable à la réalité, vous ne le pourrez pas. (Section 1 de la première partie du premier livre de la Nature humaine.) Voilà donc l'image moins attachée à la réalité dans le cas d'une complication des perceptions, voilà l'imagination rendue libre par le relâchement du lien primitif. L'association et le degré de sa force expliquent également et la liberté de cette fonction, et les freins qui la

modèrent, et les rapports qui existent entre elle et la mémoire. Car tandis que la mémoire, malgré les défauts qui peuvent l'affaiblir, a pour loi essentielle la conservation de l'ordre et des formes de nos perceptions, l'imagination peut au contraire les modifier complètement, et les seules règles qui posent des bornes à ses caprices sont encore les lois de l'association.

Hume admet que le scepticisme n'a aucune prise sur les instincts naturels de l'esprit et sur les exigences de la vie pratique. Il accorde que nous croyons à l'existence des choses extérieures, mais voici comment, au point de vue de sa philosophie, il rend compte de cette croyance, qui du reste répond à la fonction que l'école écossaise appelle la perception extérieure. A l'entendre nous n'avons aucune idée de la substance. En effet, nous désignons par ce mot le support d'une collection de propriétés sensibles. Or ce support n'est fourni par aucune impression, soit du dedans, soit du dehors, sources auxquelles se ramènent toutes nos idées sans exception. Nous ne connaissons donc pas les substances, mais seulement des qualités ou des modes.

L'idée de substance étant supprimée, que reste-t-il, selon Hume, pour expliquer la connaissance des choses externes? » Une chose fort simple, dit-il dans le cinquième essai, quoique bien éloignée des théories communes. La foi que nous ajoutons aux faits ou à la réalité des objets existants dépend entièrement de deux choses : de la perception d'un objet par les sens ou la mémoire et de sa liaison habituelle avec d'autres objets. Pour nous exprimer en d'autres termes, quand on a vérifié par plusieurs exemples que deux choses de différentes espèces comme la flamme et la chaleur, la neige et le froid, sont constamment jointes ensemble, notre âme contracte la coutume d'attendre du chaud ou du froid toutes les fois que le sens de la vue est frappé de nouveau par le feu ou par la

neige et de croire que ces qualités se manifesteront à l'approche de ces objets. » Voilà donc la nature des corps pour Hume, et ce qui est pour lui l'objet de la perception extérieure. Les corps sont, à son avis, des collections de qualités ou de modes sensibles reliés entre eux par l'association, lien ou rapport qui est transformé par l'imagination en l'unité fantastique d'un substratum, est fixé par un mot, devient une habitude et produit cette espèce de sentiment qu'on appelle croyance. Passons maintenant à la perception intérieure. Que nous révèle-t-elle? Quel en est l'objet et la portée suivant lui? « Il y a, dit-il en parlant de l'identité personnelle (Section VI, partie IV du premier livre du Traité de la nature humaine), il y a des philosophes qui s'imaginent que nous avons, à tout moment, la conscience intime de ce que nous appelons notre moi, que nous sentons son existence et sa continuité dans l'existence; ils se croient certains, tout ensemble, de son identité et simplicité parfaite, et cette certitude leur paraît supérieure à celle d'une démonstration. La plus forte sensation et la plus violente passion, disent-ils, au lieu de nous détourner de cette vue, ne font que nous y fixer d'une manière plus intense, et nous portent à considérer leur influence sur le moi, soit par la peine, soit par le plaisir... Malheureusement ces assertions si positives sont contraires à l'expérience véritable qu'ils invoquent, et nous n'avons du moi aucune idée semblable à celle qu'ils prétendent. Car de quelle impression cette idée pourrait-elle dériver? C'est là une question à laquelle il est impossible de répondre sans absurdité... Il doit y avoir quelque impression qui donne naissance à toute idée réelle. Or le moi ou la personne n'est pas une impression, mais ce à quoi nos impressions et idées multiples sont supposées se rapporter. Si une impression donne naissance à l'idée du moi, cette impression doit demeurer invariablement la même du-

rant tout le cours de notre vie, puisque le moi est supposé exister de cette manière. Peine et plaisir, joie et tristesse, passions et sensations se succèdent et n'existent jamais toutes en même temps. Il est donc impossible que l'idée du moi soit dérivée d'une quelconque de ces impressions, et par conséquent nous n'avons pas une telle idée (1). »

L'existence dont nous avons conscience, notre existence, n'est donc, suivant Hume, ni identique, ni simple, mais variable, successive et composée. C'est une série toujours changeante de perceptions, et, quant à lui, il déclare expressément ne pouvoir entrer en discussion avec celui qui prétendrait avoir du moi ou de la personne une perception différente (2). Néanmoins, Hume n'ignore pas que la croyance à l'identité et à l'unité du moi est un fait commun, et que l'idée que nous en avons, quelque chimérique qu'elle soit à son avis, exige pourtant une explication. Aussi s'empresse-t-il de nous la donner dans son Traité en recourant à l'imagination et aux lois de l'association. Qu'on nous permette de la rapporter avec quelque détail. Il est impossible, dit-il (pages 540-541 du premier volume du Traité, édition Green et Grose) de méconnaître que chacune de nos perceptions est distincte et séparable des autres; mais comme, malgré tout, nous supposons que tout leur cours est uni par identité, la question qui s'élève à ce sujet concerne naturellement la relation d'identité; il s'agit de savoir s'il y a quelque chose qui relie réellement nos perceptions les unes aux autres, ou s'il y a simplement une association de leurs idées dans l'imagination; or, la question ainsi

1. It cannot, therefore, be from any of these impressions, or from any other, that the idea of self is derived; and consequently there is no such idea (pag. 533 du *Traité de la nature humaine,* volume I, édition de MM. Green et Grose, Londres, 1878.)

2. *Ibidem,* page 534. If any one, upon serious and unprejudiced reflection, thinks he has a different notion of him self, I must confess I can reason no longer with him.

posée n'est pas difficile à résoudre, pourvu qu'on se rappelle que nous n'apercevons aucune véritable connexion entre les objets, et que le rapport de cause à effet rigoureusement examiné se résout en une association habituelle d'idées; d'où il suit que la prétendue identité n'est rien qui appartienne réellement à nos perceptions, et qui les unisse les unes aux autres, mais qu'elle est simplement une qualité que nous leur attribuons, à cause de l'union de leurs idées dans l'imagination quand nous réfléchissons. Or les seules qualités qui peuvent résulter des idées unies dans l'imagination sont les trois relations de *ressemblance*, de *contiguité* et de *causalité*, relations dont l'effet essentiel est de faciliter la transition d'une idée à l'autre. C'est à elles enfin qu'il faut demander la solution cherchée. S'il s'agit de l'identité du moi, c'est à la ressemblance et à la causalité qu'il appartient de nous la prouver; si l'on parle de sa simplicité, c'est encore la similarité de nos perceptions qui nous la fournit. Car qu'est-ce que la mémoire, si ce n'est une faculté par laquelle nous soulevons en nous les images de nos perceptions passées? Et comme une image ressemble nécessairement à son objet, l'introduction fréquente de ces perceptions ressemblantes dans la chaîne de la pensée, ne doit-elle pas porter plus aisément notre imagination d'un chaînon à l'autre, et rendre le tout semblable à la continuité d'un même objet? De cette manière la mémoire non-seulement découvre l'identité, mais contribue à sa production en produisant la relation de ressemblance entre les perceptions.

Voilà la part de la ressemblance dans la constitution de notre identité. Voici maintenant celle de la causalité. La véritable idée de l'esprit humain consiste à le considérer comme un système de différentes perceptions ou de différentes existences, qui sont rattachées les unes aux autres par le

rapport de cause à effet, qui se produisent, se détruisent, s'influencent et se modifient réciproquement. Nos impressions font naître leurs idées correspondantes, et ces idées produisent à leur tour d'autres impressions. Une pensée en chasse une autre et en tire après elle une troisième, par laquelle elle est éliminée à son tour. On dirait vraiment une république ou communauté, dont les différents membres sont unis par les rapports réciproques du gouvernement et de la subordination, et font place à d'autres personnes qui prolongent l'existence de la même république dans la mutation incessante de ses parties. Et comme la même république individuelle peut changer non-seulement ses membres, mais encore ses lois et sa constitution, semblablement la même personne peut varier son caractère et ses desseins, aussi bien que ses impressions et ses idées sans perdre son identité. Quels que soient les changements qu'elle subit, ses différentes parties sont toujours unies par la relation de causalité. Sous cet aspect, l'identité qui tient aux rapports de nos passions sert à corroborer celle qui dépend de notre imagination, en produisant une action à distance entre nos perceptions, et en nous procurant un présent qui concerne nos peines et nos plaisirs passés et futurs.

A ce point la doctrine de Hume coïncide avec celle de Locke. Ce n'est pas l'identité qui est le fondement de la mémoire, mais la mémoire qui est la source de l'identité. Si nous n'avions pas de mémoire, dit-il, nous ne pourrions jamais avoir une notion de causalité, ni par conséquent de cette chaîne de causes et d'effets qui constitue notre moi ou notre personne. Cependant la ressemblance n'est que partielle. On pourra en juger par le passage suivant, qui nous paraît intéressant à cause des précieuses réserves qu'il contient. Nous croyons devoir le citer en entier.

« Une fois, ajoute Hume, que nous avons acquis la notion de causalité par la mémoire, nous pouvons étendre cette même chaîne de causes, et par conséquent l'identité de notre personne au-delà de notre mémoire, et nous pouvons embrasser des temps, des circonstances et des actions que nous avons entièrement oubliées, mais que nous supposons, d'une manière générale, avoir existé. Car combien peu y a-t-il de nos actions passées dont nous ayons un souvenir? Qui peut me dire, par exemple, quels furent ses pensées et ses actions au premier janvier 1715, le 11 mars 1719 et le 3 août 1733? Ou bien affirmera-t-il, parcequ'il a entièrement oublié les accidents de ces journées, que son moi présent n'est pas la même personne que le moi de ce temps-là, et par ce moyen bouleversera-t-il toutes les notions les mieux établies de son identité personnelle? Sous ce rapport, la mémoire produit moins qu'elle ne découvre notre identité, en nous montrant le rapport de cause et d'effet entre nos différentes perceptions. C'est à ceux qui affirment que la mémoire produit entièrement notre identité personnelle, à nous dire pourquoi nous pouvons ainsi étendre notre identité au-delà des bornes de cette faculté (1). » L'explication de notre croyance à la sim-

1. But having once acquir'd this notion of causation from the memory, we can extend the same chain of causes, and consequently the identity, of our persons beyond our memory, and can comprehend times, and circumstances, and actions, which we have entirely forgot, but suppose in general to have existed. For how few of our past actions are there, of which we have any memory? Who can tell me, for instance, what were his thoughts and actions on the 1st of *january* 1715, the 11th of *march* 1719, and the 3rd of *August* 1733? Or will he affirm, because he has entirely forgot the incidents of these days, that the present self is not the same person with the self of that time; and by that means overturn all the most establish'd notions of personal identity? In this view, therefore, memory does not so much *produce* as *discover* personal identity, by shewing us the relation of cause and effect among our different perceptions. 'Twill be incumbent on those, who affirm memory produces entirely our personal identity, to give a reason why we can thus extend our identity beyond our memory. » (*Traité de la nature humaine*, édition citée, p. 542 et 543.)

plicité du moi semble à l'auteur de cette doctrine se présenter d'elle-même, après celle qu'il a proposée touchant l'identité. Un objet, dit-il, dont les différentes parties coexistantes sont liées les unes aux autres par une relation étroite, opère sur l'imagination comme s'il était parfaitement simple et indivisible. La similarité des opérations fait que nous lui attribuons la simplicité, et que nous nous représentons un principe d'union comme le support et le centre de toutes les différentes parties et qualités qui le composent (page 543 du 1er volume, édition citée).

Nous avons interrogé la doctrine de Hume sur la nature de la perception, de la mémoire et de l'imagination, c'est-à-dire sur les fonctions qui produisent, conservent et combinent les connaissances. Pour achever cette rapide revue des facultés intellectuelles, demandons-lui encore ce qu'il pense sur celles qui les étendent, et notamment sur l'induction, et voyons enfin s'il les ramène au même principe que les précédentes et comment. Pour ce qui regarde l'induction, la réponse est déjà contenue dans ce qui précède. On sait que le raisonnement inductif conclut du particulier au général pour établir, soit une cause, soit une loi, en s'appuyant sur le principe de causalité ou sur la croyance à la stabilité de l'ordre général de la Nature. Mais ni l'une ni l'autre de ces conditions de la pensée ne peuvent trouver place dans une philosophie, qui, éliminant l'idée de cause, abolit du même coup le rapport causal, et par suite, la possibilité d'en faire l'objet d'une intuition rationnelle, et d'en tirer une vérité nécessaire ou un principe. Hume nous parle, il est vrai, plus d'une fois d'une espèce d'harmonie préétablie entre le cours de la Nature (1) et la suite de nos perceptions et de nos idées ; il nous fait observer aussi que

1. P. 146 et 147. *Cinquième essai*, vol. I, édition citée.

cette correspondance ne s'est jamais démentie; mais ces observations sont plutôt des aveux échappés au sens commun, que des conséquences de son point de vue. Car on sait qu'il bannit toute nécessité de la Nature phénoménale, seul objet de nos sens, et qu'il ne laisse subsister au-delà qu'un mystère impénétrable. On sait aussi qu'à son avis, les phénomènes sont détachés les uns des autres, que le contraire de chacun d'eux est toujours possible pour lui, et que même il émet le doute que la Nature puisse changer dans son fond, sans que la nouvelle du changement arrive, pour ainsi dire, jusqu'à nous (Essais, tome premier p. 75 et p. 107 édition citée).

Ces doutes résultent logiquement d'un sensualisme qui ramène la causalité au simple rapport de succession, et la liaison nécessaire à une transformation illusoire du même rapport. Aussi, le seul fondement que nous ayons, selon le philosophe anglais, pour étendre du passé à l'avenir les conjonctions des termes supposés dépendants ou connexes, et par conséquent pour nous élever à l'idée, soit d'une cause générale, soit d'une loi, n'est que la reproduction toujours provisoire des associations, l'uniformité qui en dérive dans notre manière de considérer le cours de la Nature, ou, en d'autres termes, l'habitude que nous contractons de l'envisager ainsi.

Lorsqu'on réfléchit à la manière dont Hume rend compte de l'origine des idées, et à l'explication qu'il nous donne du principe de causalité, on s'étonne de le voir poser au commencement du cinquième Essai la distinction des *vérités de raison* et des *vérités de fait*, attribuer la nécessité et l'éternité aux unes et borner la contingence aux autres. Tous les objets, dit-il, dont la raison humaine se propose la recherche, se divisent naturellement en deux classes; la première comprend

les relations des idées et la seconde *les choses de fait*. A la première appartiennent toutes les propositions de géométrie, d'algèbre et d'arithmétique, toutes celles, en un mot, qui sont, ou intuitivement, ou démonstrativement certaines. Dire que le *carré de l'hypothénuse est égal aux carrés des deux côtés*, c'est exprimer une relation entre des figures. Dire que *trois fois cinq sont égaux à la moitié de trente*, c'est en exprimer une entre des nombres. Les propositions de ce genre se découvrent par de simples opérations de la pensée, et ne dépendent en rien des choses qui existent dans l'univers. N'y eût-il ni cercle, ni triangle dans la Nature, les théorèmes démontrés par Euclide n'en conserveraient pas moins leur évidence et leur éternelle vérité (pag. 75, édition citée).

Cette distinction, qui aurait sa raison d'être dans une doctrine dans laquelle la pensée aurait un pouvoir propre et supérieur à l'expérience sensible, est-elle légitime dans celle de Hume ? Ses partisans eux-mêmes le nient. M. Huxley, dans un livre récent sur sa vie et sa philosophie, lui objecte avec raison que les notions des figures et des nombres nous viennent de l'expérience, que leurs objets primitifs font partie des choses sensibles et individuelles, et qu'elles ne peuvent, par conséquent, faire exception aux lois qui dominent la connaissance dans un système qui la fonde entièrement sur l'expérience. Nous répéterons, à notre tour avec son biographe, que la proposition fondamentale de Hume est que les idées sont copiées sur les impressions (p. 163, *Hume, sa vie, sa philosophie* par Th. Huxley, traduit de l'anglais par Compayré, Paris, 1880). Or si les impressions sont, de l'aveu même de Hume, transitoires et individuelles, on est bien en droit de demander comment on peut en tirer des idées immuables et universelles. Si les termes sont successifs et changeants, comment peut-il en sortir des rapports éternels et invariables ?

Hume a oublié de nous décrire le pouvoir qui nous rendrait capables d'opérer cette merveilleuse transformation. Ni l'intuition, ni l'abstraction qu'il attribue à la raison n'ont cette puissance. Car on ne sépare et l'on ne peut trouver dans les choses que ce qu'elles contiennent. Si au moins le philosophe anglais admettait des idées générales, et attribuait à la généralisation une portée supérieure au mouvement des choses sensibles! Mais on sait que marchant sur les traces de Berkeley, il sépare dans son *Traité de la nature humaine* (section VII, partie première du premier livre), l'idée générale de tout objet correspondant, et qu'il ne laisse dans notre esprit que des images et conceptions particulières, rattachées entre elles par un mot, dont la signification commune se fonde simplement sur des ressemblances et des associations. De sorte que Hume est conséquent avec lui-même, lorsque, dans son Traité, il exclut de la connaissance rationnelle le parfait et l'absolu, et n'y laisse subsister qu'un effort d'approximation et d'analogie. La distinction tranchée des vérités nécessaires et des vérités contingentes, que nous trouvons dans ses Essais, est donc évidemment en contradiction avec ses principes.

Nous croyons avoir suffisamment exposé la doctrine de Hume touchant les facultés intellectuelles et la nature du moi. Un examen détaillé de la manière dont il rend compte de la volonté et des passions, nous mènerait à des redites superflues, et n'ajouterait rien à la somme des conclusions qu'on peut tirer de ce qui précède relativement au caractère général de sa philosophie, à sa place et à son importance dans l'histoire de la doctrine psychologique de l'association. Nous indiquerons cependant les principaux traits du tableau qu'il nous en présente dans ses *Réflexions sur les passions* (Œuvres philosophiques de Hume, tome IV, traduction française déjà citée, Amsterdam, 1758), et dans le second livre du

Traité de la nature humaine (1re partie), et nous croyons d'autant plus indispensable de le faire dans ces limites, qu'il nous faudra ensuite exposer les théories des associationistes postérieurs sur les mêmes objets, et signaler les différences qui les séparent de leurs devanciers.

La vérification des lois de l'association dans les passions a permis à Hume, sinon d'en renouveler entièrement l'analyse, après les beaux travaux de Descartes et de Spinoza, du moins de la simplifier et d'en rendre l'intelligence plus facile.

On se rappelle que Hume divise les impressions en *primaires* ou *originelles* et en *secondaires* ou *dérivées*. Les premières sont des *impressions de sensation*, et les secondes des *impressions de réflexion*. C'est à cette dernière classe qu'appartiennent, selon lui, les *passions* et les *émotions*. Elles dérivent, soit des premières impressions, qui, à leur tour, dépendent immédiatement du corps, ou des objets extérieurs, et sont plutôt la matière de l'anatomie et de la philosophie naturelle que de la psychologie; soit d'idées qui s'interposent entre elles et leur source première. C'est de celles-ci que Hume entend s'occuper spécialement, et c'est dans les phénomènes correspondants qu'il nous signale « l'influence de certaines propriétés, qui se manifestent dans tous les actes de « l'entendement et dans toutes les passions, et qui cependant ont été à peine effleurées par les philosophes. La première, c'est l'*association des idées*, ou ce principe qui facilite le passage d'une idée à l'autre..... La seconde, c'est « l'association des impressions ou des émotions. Toutes les « impressions qui se ressemblent sont liées : dès que l'une a « paru, les autres suivent. Le chagrin que nous cause un « dessein manqué produit la colère; la colère traîne l'envie « à sa suite; l'envie fait naître la haine, et la haine reproduit

« le chagrin. La troisième, c'est que ces deux sortes d'asso-
« ciations s'entr'aident et se prêtent mutuellement des forces:
« lorsqu'elles concourent dans le même objet, le passage se
« fait plus promptement. Un homme qu'une injure reçue met
« de mauvaise humeur trouve partout des sujets de haine,
« de mécontentement, d'impatience, d'inquiétude et d'autres
« passions désagréables, surtout s'il peut découvrir quelque
« chose d'approchant dans la personne ou près de la per-
« sonne qui a été l'objet de son premier mouvement. Ici les
« principes qui facilitent le passage des idées concourent
« *avec ceux* qui agissent sur les passions, et leur action réu-
« nie donne, pour ainsi dire, à l'esprit une double impul-
« sion. » (*Réflexions sur les passions*, p. 17 du tome IV des Œuvres philosophiques de Hume, traduction française.)

De ce triple point de vue, Hume décrit avec aisance le développement des passions, indiquant tour à tour leurs causes et leurs objets, rendant compte de leur simplicité et de leur composition, de leur métamorphose et de leur classification. Les rapports de contiguïté dans le temps et dans l'espace, ceux de ressemblance et de différence, ainsi que celui de causalité tel qu'il est entendu dans sa théorie, interviennent avec le plaisir et la peine et les idées fondamentales du bien et du mal, pour expliquer les mouvements de l'âme.

Mais nous devons nous borner à ces informations rapides sur ce point, pour relever le lien étroit qui dans la philosophie de Hume rattache les passions à la volonté. C'est dans le VIIIe des Essais et dans la troisième partie du second livre du Traité qu'il expose ses idées à ce sujet. Ce qui frappe d'abord, c'est que Hume place la volonté parmi les *passions directes* (*direct passions*), et qu'il la confond avec *les impressions qui naissent immédiatement du bien et du mal, du plaisir et*

de la peine. « De tous les effets immédiats du plaisir et de la « peine, dit-il, il n'y en a pas de plus remarquable que la vo« lonté. » Et voici comment il la définit : « J'entends par vo« lonté l'impression interne que nous sentons et dont nous « sommes conscients lorsque, en connaissance de cause, nous « faisons naître un nouveau mouvement dans notre corps ou « une perception nouvelle dans notre esprit (1). »

On comprend qu'avec cette définition on puisse faire disparaître toute différence essentielle entre l'acte de la volonté et celui de la passion, et qu'on voie dans l'un et dans l'autre quelque chose d'indéfinissable, et en même temps de nécessaire et de déterminé par les mêmes lois qui président aux phénomènes matériels. Aussi Hume rejette-t-il comme des chimères, toutes les distinctions qui ont été introduites par les philosophes dans les fonctions de la volonté. Et du reste, il n'est pas nécessaire de s'arrêter plus longtemps à sa théorie des passions et à la définition qu'il nous donne de la volonté pour trouver la base de son fatalisme. Sa négation explicite de la liberté ressort clairement et nécessairement des principes généraux de sa psychologie, et notamment de sa doctrine de l'association.

Du moment que l'énergie, l'activité, la force ne sont pas des modes percevables de la réalité, que le mot pouvoir n'a pas de sens, et qu'enfin les rapports de causalité et de liaison nécessaires se réduisent à celui de succession uniforme et habituelle ; la volonté, rentrant sous la loi commune, ne peut prétendre à une portée psychologique exceptionnelle. Aussi Hume ne lui reconnaît-il, ni le privilége d'être le seul type de la

1. Of all the immediate effects of pain and pleasure, there is none more remarkable than the *Will.* (Page 181 du second volume du *Traité.*) ..... I desire it may be observed, that by the *Will,* I mean nothing but *the internal impression we feel and are conscious of, when we knowingly give rise to any new motion of our body, or new perception of our mind.* (*Traité de la nature humaine,* volume II, partie III, section Ire.)

cause que Berkeley lui accordait, ni l'aptitude à nous donner par son exercice l'idée de puissance active admise par Locke. Disons mieux, pour le philosophe d'Edimbourg, il n'y a pas proprement de volonté, il n'y a que des volitions, et comme les volitions supposent toujours des motifs correspondants, et en dépendent, il s'en suit que l'association rend compte de notre activité volontaire et de notre conduite, aussi bien que de notre vie intellectuelle. Des motifs semblables sont toujours suivis d'actions semblables ; l'uniformité des successions est ici, comme partout ailleurs, la base de nos raisonnements et de nos prévisions. L'histoire de l'humanité nous en instruit, et à défaut de ses enseignements, l'expérience de tous les jours suffirait pour nous en convaincre. Car c'est d'après les motifs que nous jugeons les actions des autres, et que nous réglons les nôtres à leur égard. Il s'en suit que nos volitions sont déterminées par les motifs, et non par la volonté elle-même, et que par conséquent elles ne sont pas libres.

Ce déterminisme est professé par Hume explicitement dans les Essais aussi bien que dans le Traité (Livre II, partie III, section 3[me]), et c'est en vain que pour l'atténuer on aurait recours à la définition qu'il donne de la liberté dans le huitième Essai. Il l'appelle, il est vrai, le *pouvoir d'agir ou de ne pas agir conformément aux déterminations de la volonté.* (Vol. I, page 239, traduction française, édition citée.) Mais ce choix qu'il nous attribue, de pouvoir demeurer en repos ou de nous mouvoir, dépend, à son tour, des circonstances et ne suppose pas, selon sa manière de voir, une résolution indépendante.

Tout se ramène donc dans la psychologie de Hume au fait de l'association, les fonctions actives aussi bien que les fonctions intellectuelles, le développement de la vie intérieure autant que son principe et ses causes. Encore une observation

avant de terminer cette exposition. Nous ne sommes pas les premiers à remarquer (Voir Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie*, traduit en français par Compayré) que le philosophe anglais ne s'est occupé que des *perceptions*, et qu'il n'a donné qu'une attention fugitive à leurs rapports avec les fonctions du cerveau et plus généralement avec les fonctions physiologiques. Tout l'effort de ses méditations s'est renfermé dans les faits psychologiques, et notamment dans ceux qui concernent la connaissance. C'est surtout dans ses recherches sur l'origine des idées, dans ses réflexions sceptiques sur celles qui regardent la substance, la cause et le rapport de causalité qu'il faut chercher le mérite de sa pensée critique et l'excès de ses négations, le précurseur de Kant et un des fondateurs du sensualisme du siècle dernier et du nôtre. C'est là aussi qu'on trouve les sources les plus manifestes des doctrines des associationistes contemporains. On les reconnaîtra dans le résumé suivant, et nous aurons à y recourir dans la suite de notre travail, lorsque nous nous appliquerons à discuter ces doctrines, dont l'exposé et le développement nous semblent devoir être présentés d'abord dans leur ensemble, pour éviter des redites qu'une discussion particulière pour chacune rendrait inévitables.

1° Hume divise les perceptions qui, selon son langage, embrassent tous les faits psychologiques, en deux classes, les *impressions* et les *idées*; il distingue dans les impressions celles qu'il nomme *impressions de sensation*, et celles qu'il appelle *impressions de réflexion*. Les impressions de réflexion viennent des idées et sont des sentiments, des émotions, des modes volontaires.

2° Les idées sont les copies des impressions, et il n'y a qu'une différence de vivacité entre les unes et les autres. Les impressions sont plus fortes et les idées plus faibles. Il n'y a

point de dépendance causale entre elles, mais seulement succession et ressemblance.

3° Le rapport de causalité considéré objectivement, ou du côté des phénomènes extérieurs, se réduit à un rapport de succession uniforme. Considéré subjectivement il n'est que l'effet des perceptions répétées des rapports semblables, ou de l'habitude.

4° Les idées de causalité, de puissance et d'énergie étant écartées comme incompatibles avec les données des sens, la notion de *faculté* devient chimérique, et le seul principe auquel on puisse avoir recours, pour expliquer l'apparition et dominer l'ordre des faits psychologiques,consiste dans l'association et dans ses divers aspects ou lois.

5° Ces lois sont essentiellement deux, la ressemblance et la contiguité dans le temps et dans l'espace, puisque le rapraport de causalité compris d'abord dans leur énumération se ramène aux précédents.

6° L'association des idées se rattache en quelque sorte à l'attraction universelle.

7° En expliquant l'ordre et le développement des phénomènes psychologiques elle substitue leur unité collective à l'unité et à la simplicité de la substance. Elle démontre que le moi est un ensemble de faits variables, dont la succession est si peu sensible,qu'elle nous donne le change sur la nature de l'être dont elle compose la trame, et nous le fait paraître identique.

8° Ni 'la perception intérieure ni la perception extérieure ne pénètrent, dans cette doctrine, au-delà des apparences. Les êtres matériels sont des collections de phénomènes ou de qualités sensibles pour Hume, comme pour Berkeley et pour Locke. Pour Berkeley la matière n'existe pas, pour Hume sa substance est inconnaissable. Mais Berkeley atteint du moins

par la conscience et l'induction la substantialité du moi, tandis que Hume repousse toute idée de substance comme incompatible avec l'expérience.

9° Il s'ensuit que le point de vue de Hume est un idéalisme ou phénoménisme universel sans connaissance possible d'aucune existence en soi, système ondoyant entre le subjectif et l'objectif, comme la nature du phénomène sensible qui en est la base.

10° Point de place dans cette doctrine pour des vérités nécessaires, ni pour des principes véritables, puisque tout s'y réduit aux résultats de l'expérience et de l'habitude. D'où découle aussi la conséquence qu'il n'y a rien d'absolu dans la science humaine, mais que tout y est relatif et provisoire.

11° La liberté intérieure n'est pas non plus possible dans une philosophie qui regarde la volonté comme déterminée par les motifs, et n'admet pas de détermination de soi. Les volitions y sont soumises à la loi de l'association et de l'habitude comme les pensées.

DAVID HARTLEY.

En 1749, c'est-à-dire dix ans après le *Traité de la nature humaine*, et un an après les *Essais*, parut à Londres le livre d'un médecin, David Hartley, avec le titre suivant: *Observations on man, his frame, his duty and his expectations.* (Observations sur l'homme, sa structure, ses devoirs et ses espérances.) C'est un ouvrage en deux volumes dont le premier seulement est consacré à la psychologie, tandis que le second traite de questions théologiques et morales et de la vérité du Christianisme. C'est la première de ces deux parties qui nous occupera ici. En 1746, Hartley avait déjà exposé ses idées d'une manière sommaire dans une dissertation latine

intitulée: *Conjecturæ quædam de sensus, motus et idearum generatione*, mais ce n'était là qu'un germe dont les *Observations* devaient fournir l'ample développement; et en effet, la doctrine de l'association est appliquée dans ce traité à l'explication des fonctions intellectuelles et morales de l'homme, avec une méthode tellement systématique et un tel ensemble, qu'aucun phénomène psychologique n'y demeure étranger, et qu'il est douteux si aucun de ses partisans les plus récents a rien ajouté d'essentiel et de vraiment nouveau au tableau qu'en a tracé ce médecin-philosophe à la moitié du siècle dernier.

Nous empruntons à la préface et au premier chapitre des *Observations*, quelques lignes qui font connaître la première impulsion et les origines des spéculations philosophiques de Hartley. « Il y a environ dix-huit ans, dit-il, je fus informé que le révérend Gay, alors vivant, assurait qu'il était possible de déduire de l'association toutes nos peines et tous nos plaisirs intellectuels. Ce fut pour moi une impulsion à considérer le pouvoir de l'association. M. Gay publia ses sentiments sur cette matière vers le même temps, dans une dissertation sur le principe fondamental de la vertu qui servait de préface à la traduction du livre de l'archevêque King sur l'origine du mal faite par l'archidiacre Law. »

« En examinant le pouvoir de l'association je fus amené à étudier ses conséquences en morale et en religion ainsi que ses causes physiques. Successivement des recherches étrangères à cette étude, ou du moins sans connexion immédiate avec elle, s'y entremêlèrent. J'ai rassemblé ici tous mes écrits séparés sur ce sujet, leur donnant l'ordre qui m'a semblé le plus naturel, et y ajoutant ce qui m'a paru nécessaire pour en faire un tout complet et systématique. »

Voilà pour l'occasion et la composition du livre; voici maintenant comment l'auteur s'exprime sur son but, son plan

et ses sources. « Mon dessein principal est d'expliquer, établir et appliquer les doctrines des *Vibrations* et de l'*Association*. La première de ces doctrines m'a été suggérée par les vues exposées par Sir Isaac Newton sur la formation de la sensation et du mouvement à la fin de ses *Principes* et dans les *Questions* annexées à l'*Optique;* la seconde par ce que M. Locke et d'autres personnes ingénieuses ont écrit depuis son temps touchant l'influence de l'*Association* sur nos opinions et nos affections, ainsi que touchant son utilité pour expliquer, d'une manière soignée et précise, les faits qu'on rapporte communément au pouvoir de l'habitude d'une façon générale et indéterminée. »

Quoique Hume ne soit pas mentionné dans ce passage, il est permis de croire que l'auteur du *Traité de la nature humaine* et des *Essais* était compris par Hartley parmi les personnes ingénieuses auxquelles il attribuait, après Locke, les premières déterminations de la doctrine dont il se proposait de donner le système complet. Au reste Hume a été bien vengé de ce silence de son contemporain à son égard. Car les historiens de la philosophie s'occupent peu de Hartley. La plupart le nomment à peine; d'autres, moins avares d'informations sur sa vie et ses écrits, nous présentent sa doctrine d'une manière inexacte ou superficielle. Il n'est pas jusqu'à ses connationaux qui ne le négligent ou qui ne l'estiment au-dessous de sa valeur. Pourquoi cette indifférence ou cette injustice? On peut en indiquer deux causes principales. Les *Observations* paraissaient dans un temps où l'école écossaise exerçait déjà une influence considérable en Angleterre, grâce à l'enseignement de Hutcheson et d'Adam Smith, auquel allaient bientôt succéder les leçons encore plus efficaces de son représentant le plus illustre, de Thomas Reid (1); tandis

1. Voir la *Philosophie écossaise* de Victor Cousin.

que en France la doctrine de Locke se transformait entre les mains de Condillac, et, malgré cette origine commune, suivait, dans le développement du sensualisme, une voie très-différente de celle dans laquelle le médecin anglais était entré. Ensuite la forme adoptée par Hartley pour l'exposition de sa philosophie n'était pas faite pour lui attirer un grand nombre de lecteurs. Son livre procède comme ceux des géomètres, par propositions, démonstrations, corollaires et scolies. Si le *Traité de la nature humaine* avait eu si peu de succès malgré une forme beaucoup moins rigide, les *Observations* pouvaient en espérer encore moins.

Il faut cependant distinguer entre cette exposition géométrique et la méthode que Hartley se propose de suivre. Son but, il le déclare lui-même au chapitre premier de la première partie, est d'appliquer à la philosophie la méthode des sciences naturelles, c'est-à-dire ces procédés d'analyse et de synthèse recommandés et suivis par Newton, par lesquels on remonte d'un choix de faits bien définis et bien attestés à leurs lois, pour expliquer ensuite et prévoir d'autres phénomènes par ces mêmes lois. Nous verrons tout à l'heure quelle est celle des deux méthodes qu'il a réellement suivie.

Pour le moment notons que les idées de faculté (*faculty*) et de pouvoir (*power*) figurent aussi dans l'Introduction de l'ouvrage de Hartley, à côté de celle de loi; mais elles ne servent qu'à une énumération confuse et à des définitions obscures pour la plupart. Les puissances qu'il attribue à l'âme sont pour ainsi dire des casiers vides, qu'il remplit de sensations et de résidus sensibles, reliés entre eux par des rapports de correspondance avec les états du corps. Telles sont pour lui la mémoire, l'imagination, l'entendement, l'affection et la volonté. Le point de vue dynamique et fonctionnel, le seul qui puisse les rattacher à la vie, et servir à en décrire les opé-

rations, en est banni, pour n'y laisser paraître que des unions et des séparations de modes qui dépendent de l'organisme et des causes physiques. Lorsqu'il nous parle de *causalité*, de *dépendance* et de *connexion*, ces expressions différentes ne couvrent jamais d'autre idée que celle d'*association*.

L'association, voilà donc le fait dominant, et pour ainsi dire la clef de sa psychologie, le fait qu'il transforme en principe des états intérieurs dont il cherche les lois, voilà aussi le moyen par lequel il échappe au matérialisme et s'en rapproche le plus possible. Car, malgré la réputation qu'on lui a faite, Hartley n'est pas proprement matérialiste. Dès le commencement de son ouvrage, il distingue l'âme du corps et n'abandonne jamais cette distinction. « Je suppose ou je postule, dit-il, dans ma première proposition que les sensations naissent dans l'esprit par suite des mouvements excités dans la substance médullaire du cerveau. J'emprunte, il est vrai, quelques arguments à la physiologie et à la pathologie, mais pour montrer que c'est là un postulat raisonnable quand il est entendu dans un sens général; car c'est tout un pour le but de ma théorie, que les mouvements qui se passent dans la substance médullaire soient la cause physique des sensations, conformément au système des écoles, ou en soient la cause occasionnelle suivant celui de Malébranche, ou la condition concomitante selon Leibnitz..... Je ne présume en aucune manière décider si la matière peut être douée de sensation ou non. C'est là un point étranger au but de mes recherches. Il est suffisant pour moi qu'il y ait une certaine connexion entre les sensations de l'esprit et les mouvements excités dans la substance médullaire du cerveau; ce qui est admis par tous les médecins et les philosophes.... Je ne voudrais par conséquent d'aucune façon être pris pour un adversaire de l'immatérialité de l'âme. Au contraire, je

vois clairement, je reconnais sans hésiter que matière et mouvement, ne donneront jamais que matière et mouvement, quelque raffinés que puissent être la division et le raisonnement qu'on y applique (1). »

Telle est la position prise par Hartley en face du problème capital de la relation de l'âme et du corps et des deux ordres de faits qui s'y rapportent. Sa doctrine débute par un dogmatisme qui la sépare profondément de celle de Hume relativement au problème général de la connaissance et de la certitude. Car l'un postule ce que l'autre met en doute par ses recherches pénétrantes sur le rapport de causalité, et cette différence est si grande, qu'elle explique pourquoi l'un occupe, comme prédécesseur de la critique de Kant, une place importante dans le mouvement général des idées philosophiques, tandis que l'autre n'a vraiment marqué sa trace que dans l'histoire particulière de la doctrine de l'association.

Sous le point de vue spécial d'une doctrine qui leur est commune, nous signalerons encore entre les deux philosophes une différence de méthode. En effet, quels que soient les défauts qu'on puisse reprocher à l'analyse de Hume, il n'en est pas moins vrai que c'est par ce procédé qu'il s'efforce de remonter à l'origine des idées, et qu'il croit découvrir dans leur décomposition les rapports simples de ressemblance et de dissemblance, de succession et de coexistence qui les introduisent dans l'esprit, tandis que Hartley s'est attaché de son côté à suivre le chemin contraire, c'est-à-dire à montrer comment les sensations et les idées se composent, en commençant par les plus simples et en continuant par les plus complexes jusqu'à l'épuisement du sujet. Cette manière d'entendre la méthode est bien réellement en harmonie avec la forme géo-

1. I would not therefore be any way interpreted so as to oppose the immateriality of the soul. On the contrary, I see clearly, and acknowledge readily, that matter and motion, however subtley divided, or reasoned upon, yield nothing more than matter and motion still.

métrique que Hartley a adoptée pour l'appliquer, et rend sa théorie plus systématique que celle de Hume. Nous allons en suivre rapidement les principaux traits.

On sait que pour Descartes et pour l'école cartésienne les nerfs étaient comme des tubes dans lesquels coulaient les esprits-animaux destinés à l'excitation des mouvements nécessaires à la sensibilité et aux perceptions. Pour Hartley, au contraire, qui suit sur ce point les principes de Newton, les nerfs sont des cordes qui vibrent et qui communiquent leurs vibrations au cerveau. C'est le mouvement vibratoire de cet organe qui, suivant Hartley, joue le rôle le plus important dans la production des sensations et des idées. Les parties infinitésimales de sa substance médullaire sont le siége de ces vibrations. Elles se forment avec le concours de l'éther, fluide universel, qui pénètre et enveloppe toutes choses, y compris le système cérébro-spinal, de sorte que le cerveau peut être regardé comme le siége de l'âme sensitive et le *sensorium* de l'homme et des animaux qui lui ressemblent.

On a vu déjà que, par cette connexion, Hartley n'entend pas attribuer les sensations à la substance du cerveau, et qu'il ne veut établir qu'une correspondance ; mais il la pousse si loin et l'étend tellement, qu'elle semble le modèle parfait de cette doctrine de la *polarité* ou de *l'équivalence*, qui dans les livres de MM. Lewes et Spencer, établit l'unité de l'être sous le double aspect des phénomènes de l'âme et du corps. La quantité de matière dans les corps, dit Hartley dans le *scholium* de la cinquième proposition, se trouve toujours proportionnelle à leur gravité. C'est pourquoi nous pouvons regarder la quantité de matière comme l'exposant de la gravité, ou la gravité comme l'exposant de la matière, selon qu'on pourra mieux s'assurer de l'un des deux, quoique nous soyons entièrement dans l'impuissance de déterminer de quelle façon mécanique

chaque atôme contribue à la pesanteur de la masse entière, et même quoique nous puissions supposer avec quelques-uns, que cet effet n'est point mécanique, mais est produit immédiatement par l'action de Dieu. Et par une raison semblable, si nous pouvons montrer par des arguments probables que ces mouvements, que nous nommons vibrations, accompagnent toutes nos sensations, nos idées et nos mouvements, et leur sont proportionnels, nous serons alors maîtres de prendre ces vibrations pour les exposants des sensations, des idées et des mouvements extérieurs, ou ces derniers comme les exposants des vibrations, suivant qu'il conviendra mieux à nos recherches, quelle que soit l'impossibilité qu'il puisse y avoir à découvrir de quelle manière les vibrations sont les causes ou les antécédents connexes des sensations ou des idées, c'est-à-dire quoique les vibrations soient corporelles et les sensations et les idées immatérielles (Traduction de l'abbé Jurain, p. 58, du tome I, Reims, 1755).

Ces lignes contiennent tout le secret du système. Du moment que les faits, les plus compliqués comme les plus simples de l'esprit, doivent avoir leurs corrélatifs en autant de vibrations correspondantes de la substance cérébrale, il s'en suit que les éléments et les groupes des uns servent à déterminer les éléments et les groupes des autres et réciproquement. Tel est en effet le procédé aussi ingénieux qu'hypothétique et illusoire appliqué par Hartley à l'étude de l'âme. Pour nous servir de ses propres expressions, aux *vibrationcules* ou *vibrations infinitésimales* correspondent des *sensations en miniature*, et ce parallélisme se maintient dans la *qualité* comme dans la *quantité*. Car, d'après lui, les vibrations varient en *degré*, *espèce*, *situation*, et *ligne de direction ;* d'où une diversité correspondante dans les sensations et les idées. Hartley pousse si loin le détail de cette correspondance qu'il est amené

à se poser l'étrange question : si les idées précèdent les associations, ou réciproquement les associations les idées.

Le problème renouvelé de nos jours fait ici son apparition pour la première fois, et naît dans des circonstances semblables, c'est-à-dire en vertu d'une méthode de composition qui prétend faire de l'esprit un agrégat à l'instar du corps, et suppose que chacun de ses actes est toujours divisible au-delà des limites de la conscience, comme les parties d'un phénomène physique qui paraissent simples aux yeux, et se décomposent néanmoins en leurs éléments sous l'action des instruments ou sous l'effort du calcul.

Nous verrons ailleurs en quel sens et jusqu'à quel point les infiniment petits peuvent exister dans l'ordre de l'esprit. Pour le moment laissons à cette hypothèse toute l'étendue qu'elle a chez Hartley, et rapportons avec ses propres mots la position du problème : « Le pouvoir de l'association, dit-il, est fondé sur le pouvoir préalable de former des idées et des vibrations en miniature. Car les idées et les vibrations en miniature doivent d'abord être engendrées suivant la 8me et la 9me proposition avant qu'elles puissent être associées suivant la 10me et la 11me. Mais alors (ce qui est très-remarquable), le pouvoir de former ces idées et leurs correspondantes vibrations en miniature doit présupposer le pouvoir de l'association; car, puisque les sensations et les vibrations sont infiniment divisibles par rapport aux temps et aux lieux, elles ne pourraient laisser quelques traces ou images d'elles-mêmes, c'est-à-dire quelques vibrations en miniature, à moins qu'il ne s'établît une cohésion entre leurs parties infinitésimales, au moyen d'une réunion d'impressions, c'est-à-dire au moyen de l'association (1). Ainsi pour citer un exemple grossier, nous

1. « So it ought to be acknowleged and remarked here that........ the power of association is founded upon, and necessarily requires the previous power of forming ideas, and miniature vibrations. For deas

n'aurions pas proprement l'idée d'un cheval si les idées particulières de la tête, du cou, des jambes et de la taille de cet animal ne s'attachaient les unes aux autres par la fréquence d'une impression réunie... L'association semble donc nécessaire pour disposer la substance médullaire à telle ou telle vibration en miniature, dans un ordre de succession, après que les miniatures d'un grand nombre de vibrations originales ont été engendrées.

« Et il ne semble pas non plus qu'on puisse assigner une limite précise à cette dépendance mutuelle des deux pouvoirs d'engendrer les miniatures et de les associer (1). »

Hartley ne résout pas cette difficulté ; il se contente de l'atténuer en observant qu'elle existe aussi bien dans d'autres objets et qu'elle est conforme à la marche de la Nature. « C'est certainement, ajoute-t-il, une présomption en faveur de mon hypothèse, qu'un moindre pouvoir d'engendrer les miniatures doit servir de fondement à un pouvoir plus grand d'association, et *vice versa*, jusqu'à ce qu'enfin l'édifice entier des idées et des associations observables dans la vie humaine puisse, en montant et en descendant les degrés de l'analyse et de la synthèse, être construit sur une base aussi petite qu'on voudra.. Les plus petites miniatures, avec les plus faibles cohésions de leurs particules, entreront par degrés dans de plus grandes avec des cohésions plus fortes, d'après les mêmes principes. En conclusion la génération des idées sensibles par les sensa-

and miniature vibrations, must first be generated......... before they can be associated. But then (which is very remarkable) this power of forming ideas, and their corresponding miniature vibrations, does equally presuppose the power of association. For since all sensations and vibrations are infinitely divisible, in respect of time and place, they could not leave any traces or images of themselves, i. e. any ideas, or miniature vibrations, unless their infinitesimal parts did cohere together through joint impression, i. e. association. »

1 Nor does there seem to be any precise limit which can be set to this mutual dependence of the powers of generating miniatures, and of association upon each other.

tions et le pouvoir de les faire naître par association sont évidents et hors de question (1). »

Il n'entre pas dans le plan de cette étude de reproduire toutes les applications de cette théorie d'après son auteur. Nous ne nous occuperons ni de chacun des sens en particulier, ni de l'imagination et de la mémoire. L'association intervient si manifestement dans la représentation des objets sensibles, il est si évident et notoire qu'elle en rattache les éléments les uns aux autres, et que ces rapports se répètent habituellement dans la mémoire tels qu'ils se sont produits dans les sensations, ou se combinent dans l'imagination de manière à paraître des créations, que nous pouvons nous passer des descriptions dont ils sont l'objet dans l'ouvrage du médecin anglais. A part quelques observations justes ou curieuses, nous n'y trouverions que des exemples du procédé synthétique dont nous avons tracé plus haut le tableau général. Il nous intéresse bien plus de connaître comment il explique l'entendement et les idées, de quelle manière il rend compte de la certitude, de la probabilité et des jugements qui les accompagnent, ce qu'il pense enfin sur la nature de la vérité et sur son rapport à la pensée et à la parole. Posons donc à sa philosophie ces questions sur la nature des facultés intellectuelles et sur leur portée, et complétons-les par l'examen de la description qu'il nous fait de la volonté et de son mécanisme.

Et d'abord notons que d'après sa définition (Introduction

1. And it is certainly a presumption in its favour, that a less power of generating miniatures will be a foundation for a larger of association, and *vice versa*, till, at last, the whole superstructure of ideas and associations observable in human life, may, by proceeding upwards according to analysis, and downwards according to synthesis, be built upon as small a foundation as we please......... The least miniatures, with the feeblest cohesions of their parts, will, by degrees, run into larger, with stronger cohésions, from the same principles ;......... let me add, that the generation of sensible ideas from sensations, and the power of raising them from association, when considered as faculties of the mind, are evident and unquestionable.

III), l'entendement semble être quelque chose par lui-même, et ne pas tenir uniquement son être des sensations et de leurs associations, et, par elles, des impressions respectives ; puisque, dit Hartley, il contemple les sensations et les idées, poursuit le vrai, accorde ou refuse son assentiment aux propositions. Examinons cependant. Les idées se distinguent pour l'auteur des *Observations* en idées de sensation et idées intellectuelles (*Ideas of sensation — Intellectual Ideas*). Les premières se divisent encore en simples et composées ; les secondes sont toutes complexes ; mais quel que soit leur état de complexité et de simplicité, leur origine est la même, leur nature identique. Elles viennent toutes des sens et ne sont que des résidus de sensations. Les idées sensibles ou de sensation sont celles qui ressemblent aux sensations, les idées intellectuelles les supposent et en sont composées (Introduction, II), et quelle que soit la classe à laquelle elles appartiennent, c'est aux vibrations qu'il faut remonter en définitive pour les expliquer, c'est à leurs associations et à celles de leurs éléments qu'il faut demander l'origine et la raison de toute pensée ; de sorte que cette contemplation des sensations et des idées, cette faculté d'accorder ou de refuser l'adhésion, de juger enfin avec probabilité ou certitude, toutes ces fonctions que Hartley reconnaît à l'esprit, et qui semblent inséparables de son énergie intérieure et propres à sa nature, se réduisent simplement à des reflets de vibrations.

C'est chose curieuse de l'entendre expliquer l'unité de l'idée complexe. « Si le nombre, dit-il, des idées simples qui composent l'idée complexe est très-grand, il peut arriver que l'idée complexe ne paraisse pas soutenir de relation avec celles qui la composent, ni avec les sensations et les impressions extérieures qui ont donné naissance à ses composantes. La raison de cela c'est que chaque idée individuelle est dominée

par la somme de toutes les autres, dès lors qu'elles sont toutes intimement unies entre elles. C'est ainsi que dans une médecine très-composée les différents goûts et odeurs des ingrédients séparés sont perdus et dominés par l'ensemble ; de sorte que celui-ci a une saveur et une odeur particulière qui paraît être simple et originale comme celle d'un corps naturel. Ainsi encore la blancheur est regardée vulgairement comme la plus simple et la plus incomplexe de toutes les couleurs, quoiqu'elle dérive réellement d'une certaine combinaison des sept couleurs primitives avec leurs nuances ou degrés. »

L'unité de l'idée complexe n'est donc que le résultat d'un mélange. L'activité de l'entendement pour en organiser les parties, suivant les rapports manifestés par des opérations bien conduites, n'y entre pour rien. Un certain nombre de vibrations et d'impressions successives ou simultanées, répétées un certain nombre de fois, et les sensations correspondantes associées de la même manière y suffisent. Ajoutons y un mot qui en soit le symbole, et nous aurons l'explication la plus complète possible de l'idée la plus compliquée.

Une chose non moins étrange, c'est que Hartley ne distingue pas entre l'idée et le jugement. Intuitif ou réfléchi, simple perception de rapport ou accompagné d'affirmation ou de négation, le jugement n'est pour lui qu'une idée plus ou moins complexe dont l'association rassemble les éléments et fait tous les frais. Voici en effet de quelle manière il s'exprime, dans le dixième corollaire de la 12me proposition, sur la nature de *l'assentiment* et de son contraire, et sur les *propositions* qui en sont l'objet. « Comme il y a des idées complexes attachées à beaucoup de mots, de même les phrases (*sentences*) qui sont des collections de mots supposent des collections d'idées complexes, c'est-à-dire des idées deux fois complexes. Et il arrive, en beaucoup de cas, que l'idée deux fois complexe

appartenant à une phrase n'est pas composée simplement des idées complexes appartenant aux mots qu'elle renferme, mais qu'il y a aussi des variations, des oppositions et des additions sans nombre. Ainsi les propositions, en particulier, excitent, aussitôt qu'on les entend, *l'assentiment ou le dissentiment qui consistent dans une idée additionnelle complexe* non comprise dans les termes de la proposition. » (page 79 du tome premier).

Ce nominalisme est largement développé dans les propositions 86 et 87, dans lesquelles Hartley revient sur la nature de l'assentiment et de son contraire, et en recherche les causes et les espèces.

« L'assentiment et son contraire, dit-il, quelle que puisse être leur nature particulière, doivent être classés sous la notion d'idée (*must come under the notion of ideas*), puisqu'ils ne sont que des sentiments intérieurs complexes qui adhèrent par association à des groupes de mots appelés *propositions* en général, ou *affirmations* et *négations* en particulier.

« Mais pour pénétrer plus avant dans ce sujet difficile et important, je distinguerai l'assentiment (et par conséquent son opposé, le dissentiment) en deux espèces, le *rationnel* et le *pratique* et je définirai chacun d'eux. L'assentiment rationnel peut être défini une disposition à affirmer la vérité d'une proposition, procédant d'une étroite association entre l'idée suggérée par la proposition et l'idée ou sentiment intérieur relatif au mot vérité. Le dissentiment rationnel est le contraire de celui-ci. Cet assentiment peut être appelé verbal; mais comme chacun suppose toujours avoir une raison suffisante pour cette disposition à affirmer ou à nier, je préfère l'appeler rationnel. L'assentiment pratique est une disposition à agir de la manière dont nous sommes disposés

par l'assentiment rationnel, et le dissentiment pratique est son contraire. »

Voici maintenant quelles sont les causes de l'assentiment.

« La cause pour laquelle une personne affirme la vérité de la proposition : *deux fois deux font quatre*, est la parfaite coïncidence de l'idée visible ou tangible de *deux fois deux* avec celle de *quatre* en tant qu'imprimée dans l'esprit par différents objets. Nous voyons partout que deux fois deux et quatre ne sont que différents noms pour la même impression. Et c'est simplement une association qui approprie le mot *vrai*, sa définition ou son sentiment intérieur à cette coïncidence.

Quand les nombres sont si grands que nous ne pouvons nous en former une idée visible distincte, comme quand nous disons que douze fois douze sont égaux à 144, la base de notre assentiment rationnel est une coïncidence de mots qui doit son origine à quelque méthode de compter 12 fois 12 de manière à obtenir 144, coïncidence semblable à celle des mots qui se rapportent à la coïncidence d'idées sus-mentionnée dans les propositions numériques plus simples. Car nous pouvons toujours vérifier les propositions numériques les plus simples en comptant les nombres et souvent nous le aisons. Les opérations d'addition, soustraction, multiplication, division et extraction de racines, avec toutes les autres règles les plus complexes relatives aux quantités algébriques... ne sont rien de plus que des méthodes de produire cette coïncidence de mots, fondées l'une sur l'autre et dérivant l'une de l'autre. Et c'est encore l'association seule qui approprie le mot *vrai* à la coïncidence des mots ou symboles qui dénotent les nombres. »

On vient de voir, par les citations précédentes, à quoi se réduit dans le nominalisme de Hartley la nature de la vérité.

Elle n'est qu'un mot ou symbole appliqué aux associations des mots avec les idées qu'ils représentent, et aux associations des idées avec les vibrations ou impressions des objets par l'intermédiaire des sensations. Or, si telle est la vérité, si c'est dans ces associations des mots, des idées et des vibrations qu'il faut la chercher, il est évident que nous ne pouvons puiser ailleurs la certitude et la probabilité. C'est la coïncidence simple ou compliquée, parfaite ou imparfaite des termes associés qui en rend compte. « Cette fusion instantanée et nécessaire qui rend la preuve intuitive, peut être considérée comme la plus haute espèce d'induction, et comme correspondant à une parfaite coïncidence de l'effet conclu avec ceux dont il est conclu. Ceci n'a lieu que dans les mathématiques..... Mais partout où nous ne pouvons atteindre à l'induction, il faut nous contenter de l'analogie, avec l'incertitude du raisonnement qui la prend pour base. » (pages 341-343 du premier volume des Observations). La certitude absolue est comparable à l'unité, et la probabilité à une fraction; l'une dépend de la coïncidence des termes, l'autre s'en rapproche suivant les degrés les plus divers, mais dans un cas quelconque la base de l'assentiment est toujours la même, c'est-à-dire, l'association.

Nous ne suivrons pas plus loin l'auteur des *Observations* dans sa théorie des facultés intellectuelles; nous avons hâte d'arriver à sa doctrine de la volonté, sur laquelle il professe le déterminisme le plus rigoureux.

La théorie de la volonté se rattache dans le système de Hartley à celle des mouvements. En effet il en distingue de deux sortes, les automatiques et les volontaires. (Prop. 15) Les premiers dépendent des sensations et les seconds des idées. (1) Mais comme les sensations et les idées dépendent

1. The first depends upon sensation, the last upon ideas.

des vibrations, ainsi qu'on l'a vu, il s'en suit que les conséquents, dont elles sont les antécédents, en dépendent aussi. L'association n'est pas moins nécessaire aux uns et aux autres. Ainsi les mouvements automatiques qui répondent aux actions d'éternuer, d'avaler, de tousser, de sangloter, de vomir, supposent l'association des vibrations des nerfs sensitifs avec les sensations, et celle des unes et des autres avec les vibrations des nerfs moteurs (Proposition 19) dont ces actions proviennent.

Les mouvements volontaires et les différences qui les distinguent ont à leur tour l'association pour origine. Car d'un côté leur caractère commun consiste dans leur union directe à une idée, et d'un autre côté ils sont parfaitement ou imparfaitement volontaires (*Volontary and semivolontary motions*), suivant qu'ils dépendent directement d'une idée unique, d'une seule perception consciente, ou qu'ils dérivent d'un groupe d'idées, ou sortent enfin indirectement d'une idée par une autre. Un *criterium* du volontaire dans nos actes se trouve aussi, il est vrai, dans la sûreté et la facilité avec lesquelles le mouvement a lieu, mais ces qualités sont en proportion du nombre et de l'intensité des associations (Proposition 21). Car si les idées sont généralement des sensations affaiblies et supposent des vibrations en miniature correspondantes, elles peuvent néanmoins par l'association des vibrationcules idéales (*ideal vibratiuncles*) et des vibrationcules motrices (*motory vibratiuncles*) croître assez en force, pour produire un effet extérieur égal à celui des mouvements automatiques (Prop. 20). Et d'ailleurs, de même que l'association explique la conversion des mouvements automatiques en mouvements volontaires, par l'intervention d'une idée ou d'une affection consciente, de même aussi elle rend compte de la transition contraire des mouvements volontaires aux automatiques, par la facilité avec la

quelle nos actions se produisent, quand les différentes parties dont elles se composent sont liées entre elles par la force de l'habitude. Mais ce qu'il faut surtout considérer pour se rendre compte de l'exercice de la volonté et de son développement, c'est le plaisir et les circonstances qui l'accompagnent. Car dès notre naissance, les mouvements qui concourent à l'acquisition du plaisir et à l'éloignement de la peine, sont beaucoup plus fréquents que ceux qui occasionnent la peine. D'où il suit que le nombre des premiers doit croître constamment, tandis que celui des seconds décroît d'autant; propositions qu'il est facile de prouver, suivant Hartley, par les arguments qui suivent.

D'abord les plaisirs sont plus nombreux que les peines, et par conséquent les mouvements qui concourent aux uns sont aussi en plus grand nombre que ceux qui concourent aux autres; en second lieu, les circonstances qui s'associent aux plaisirs sont beaucoup plus nombreuses que les plaisirs eux-mêmes. Mais ces circonstances, après une association suffisante, seront capables d'exciter les mouvements qui servent aux plaisirs aussi bien que les plaisirs eux-mêmes. Enfin ces mêmes mouvements sont par leur nature plus modérés, et partant plus faciles à exciter que les contraires qui sont d'une nature violente.

Il résulte de ces considérations, suivant Hartley, que la volonté est entièrement dominée par les circonstances auxquelles se rattache la poursuite du plaisir et la fuite de la peine, et que l'association en explique la naissance aussi bien que le degré; de telle sorte que la volonté n'est pas une faculté primitive, mais un pouvoir acquis (Prop. 77).

Avec cette manière de rendre compte de la volonté, on trouvera tout naturel que Hartley la confonde avec le désir et l'aversion. Du moment qu'elle n'est que la poursuite du

plaisir ou la fuite de la peine déterminée par les circonstances, du moment qu'elle ne peut se déterminer elle-même par un choix éclairé et libre, elle perd sa signification spéciale et n'est plus qu'un résultat des impulsions conscientes et des sentiments (Prop. 89).

Aussi Hartley, conséquent avec ses principes, consacre-t-il la conclusion du premier volume des *Observations* à démontrer que la croyance à la liberté intérieure est une illusion, que le mécanisme de nos actes est seul conforme à la doctrine de l'association et de la vibration, dont il pense avoir établi la solidité et l'harmonie, et qu'enfin la nécessité des actions humaines n'est contraire, ni à la morale, ni à la religion. Exposons les raisons principales qu'il allégue en faveur de sa thèse.

« J'entends, dit Hartley, par mécanisme des actions humaines, que chaque action résulte des circonstances qui la précèdent dans le corps et dans l'esprit, de la même manière et avec la même certitude que d'autres effets résultent de leurs causes mécaniques ; de telle sorte qu'une personne ne puisse faire indifféremment une action ou sa contraire, les circonstances antécédentes restant les mêmes ; mais qu'il est d'une absolue nécessité qu'elle fasse l'une ou l'autre et rien que cela. Je suppose, par conséquent, que par libre-arbitre on entende un pouvoir de faire une de ces actions ou sa contraire, les circonstances antécédentes restant les mêmes.

Si par libre-arbitre on veut dire le pouvoir de commencer un mouvement, la chose ne change pas, puisque conformément à l'opinion du mécanisme, l'homme n'a pas ce pouvoir..... Que si par libre-arbitre on entend une chose différente de ces deux définitions, il n'est peut-être pas incompatible avec le mécanisme de l'esprit ici exposé. Ainsi, si l'on définit le libre-arbitre le pouvoir de faire ce qu'une personne désire

ou veut faire, soit de délibérer, de suspendre, de choisir ou de résister aux motifs de sensualité, d'ambition, de ressentiment, etc., ou le libre-arbitre, dans de certaines limites, n'est pas seulement compatible avec la doctrine du mécanisme, mais encore il en découle ; puisqu'il résulte de la théorie précédente que les pouvoirs volontaire et semi-volontaire de rappeler les idées, d'exciter et d'arrêter les affections, de former et de suspendre les actions surgissent du mécanisme de notre nature (pages 500–501 du 1er volume). Car il est généralement admis que les actions de l'humanité procèdent des motifs, c'est-à-dire de l'influence que les plaisirs et les peines ont sur elles. Et ces motifs semblent agir comme toutes les autres causes. Si le motif est fort, l'action est formée avec énergie, s'il est faible, c'est le contraire qui a lieu. Lorsqu'un motif opposé intervient, il stimule ou il entraîne en raison de sa force relative autant qu'on peut en juger. Si bien que là où les motifs restent les mêmes, les actions ne peuvent être différentes, et là où les motifs sont différents, les actions ne peuvent être les mêmes (page 502 *ibid.*). Nier ces propositions revient, d'après Hartley, à affirmer que ces actions peuvent se réaliser sans cause. Si au contraire on les admet, le mécanisme est démontré, et du reste, il n'est pas d'objection qu'il ait soulevée, et à laquelle on ne puisse, selon lui, répondre victorieusement.

On dit, en premier lieu, que l'on peut prouver l'existence du libre-arbitre par le sentiment intérieur. Ceci est vrai, répond Hartley, si par libre-arbitre on entend le pouvoir de faire ce qu'on veut ou ce qu'on désire, ou de résister aux motifs de sensualité, d'ambition, etc., c'est-à-dire le libre-arbitre dans le sens pratique et populaire. Chaque personne peut aisément recueillir des exemples de cas dans lesquels il a fait ces différentes choses. Mais ce n'est pas là ce qui est en ques-

tion. Pour prouver qu'un homme a le libre-arbitre dans le sens opposé au mécanisme, il doit sentir qu'il peut faire différentes choses, tandis que les motifs restent précisément les mêmes. Or quand les sentiments internes sont d'une force suffisante, ils nous apprennent, à ce que Hartley prétend, tout le contraire, et s'ils n'atteignent pas la mesure suffisante, ils ne prouvent rien.

En second lieu, on peut dire que si l'homme n'a pas le libre-arbitre, il n'est pas un agent. Je réponds que ceci est vrai si l'activité est définie de manière à renfermer le libre-arbitre. Mais si le sens du mot activité est déterminé, ainsi que celui des autres mots, par l'association des apparences, l'objection tombe tout-à-fait. Un homme peut parler, agir, aimer, craindre etc., entièrement par mécanisme.

On peut dire, en troisième lieu, que la négation du libre-arbitre dans l'homme est aussi sa négation en Dieu. Mais à cela on peut répondre en retorquant l'argument contre ceux qui le proposent et les accuser d'antropomorphisme. Dans le mécanisme Dieu ne cesse d'être la cause des causes et la source unique de tout pouvoir.

Quatrièmement, on peut dire que les hommes sont dans une erreur perpétuelle, s'ils n'ont pas le libre-arbitre, tandis qu'ils pensent l'avoir. Mais ici encore le libre-arbitre est pris pour le pouvoir de faire ce qu'on veut ou ce qu'on désire, ce qui ne contredit pas le mécanisme, pourvu que l'on ne supprime pas les motifs. Passons d'autres objections tirées de la théologie naturelle et de la morale, ainsi que les réponses que Hartley leur oppose, et qu'il emprunte généralement à sa doctrine de l'association. C'est à celle-ci en définitive qu'il en appelle toujours, ce sont ses principes qu'il développe plutôt qu'il ne les étaye, ou ne les démontre par les faits. Son procédé demeure le même essentiellement, c'est la

synthèse qu'il applique et non l'analyse et l'observation.

C'est aussi la même méthode qu'il emploie, lorsqu'il pose au début de son livre, les deux rapports d'association synchrone et d'association successive comme les lois générales et irréductibles de tous les faits psychologiques ; et si l'on se demande pourquoi les rapports d'espace ne jouent pas dans l'association le même rôle que les rapports de temps, pourquoi aussi les relations de ressemblance et de différence ne sont pas unies avec les précédentes à la base de l'édifice de toutes nos connaissances, pourquoi enfin David Hume n'aurait pas plutôt raison que David Hartley sur ce point capital, on cherchera inutilement une réponse dans la doctrine que nous venons d'exposer. Les *Observations* ne fournissent pas le moyen de satisfaire notre curiosité, et cette lacune est d'autant plus regrettable, que Hartley pose dès le commencement la distinction de l'âme et du corps qu'il maintient jusqu'à la fin, la fondant sur la différence profonde qui sépare l'étendue et le mouvement, de ce qui est inétendu et sans rapport direct au mouvement. Nous verrons plus tard si cette réduction qui reparaît dans un des psychologues anglais contemporains, est mieux démontrée aujourd'hui qu'il y a un siècle ; nous y reviendrons. Pour le moment contentons-nous de relever la contradiction, et ajoutons que Hartley ne s'explique pas davantage, et n'est pas plus cohérent, lorsque, d'un côté, il admet les causes efficientes et les causes finales, et réduit d'autre part tous les rapports des idées au synchronisme et à la succession, sans nous dire d'où nous avons tiré ceux de causalité et de finalité. Car, à propos d'une discussion qu'il engage avec Stahl et les Stahliens, il s'exprime ainsi : « Pour ce qui est des causes finales, qui sont le sujet capital des recherches des Stahliens, elles sont, sans doute, consultées partout dans la structure et les fonctions des parties ; elles sont

aussi d'une grande utilité pour la découverte des causes efficientes (1). Hartley s'élève avec raison contre l'abus des causes finales et ne veut pas qu'on les substitue aux causes efficientes, qui sont seules l'objet du physicien; rien de mieux assurément. Mais ces déclarations supposent précisément la valeur objective de ces rapports et de ces idées que le médecin anglais prétend réduire, sans démonstration, à la simultanéité ou à la succession (2).

Hartley n'a pas fait sur le moi les mêmes études que Hume, ou du moins nous n'en trouvons pas l'expression dans ses ouvrages. Il ne s'occupe ni de son unité, ni de son identité. Leur négation est cependant une conséquence de la manière dont il construit, par l'association, toute la connaissance et tout l'ensemble de la vie psychique. La place qu'il assigne à l'âme au-delà de la conscience, et, pour ainsi dire, derrière la scène où se passe la vie spirituelle, n'est vraiment pas un remède aux défauts d'une doctrine si exclusive.

1. Proposition 21, corollaire 2.
2. Voir les *Causes finales* de M. Paul Janet qui a traité la question d'une manière complète.

CHAPITRE III

Disciples et continuateurs. — François-Marie Zanotti, Joseph Priestley, Erasme Darwin.

On se rappelle que suivant Hume l'association des idées est due à une force naturelle, *espèce d'attraction*, dit-il, qui exerce dans le monde intellectuel un empire aussi étendu que celle qui règne sur toutes les parties de la matière. Un savant de Bologne, François-Marie Zanotti, écrivain élégant et érudit, dont les œuvres variées embrassent la physique, les beaux-arts et la morale, eut de son côté la même pensée, ou s'en empara, l'ayant peut-être puisée dans le *Traité de la nature humaine*. Sous la fausse date de Naples 1747, et sous le pseudonyme d'un personnage français de son invention, dont il vante le savoir et la célébrité, et qu'il appelle le marquis de la Tourry, parut un opuscule intitulé : *De la force attractive des Idées* (*Della forza attrattiva delle Idee*), dont nous allons faire connaître les principaux traits.

Un rapport de parenté se manifeste d'abord entre cet opuscule et le traité du philosophe anglais, par la manière dont Zanotti parle de la mémoire. Elle n'est pas, suivant lui, une puissance ou faculté, mais une habitude. « La faculté, dit-il, nous est donnée par la Nature, et l'habitude est acquise. Or, il en est précisément ainsi de la mémoire qui se forme peu à peu par la répétition des même faits de sentiment et de pensée. » Aussi ne suffit-il pas d'en caractériser la fonction en disant qu'elle se rapporte aux choses

passées, mais il convient d'y ajouter l'idée du temps dans lequel ces mêmes choses se sont présentées à notre esprit (p. 330-31 des *Œuvres choisies* de Zanotti, tome II, édition des classiques italiens, Milan, 1818). Lorsque nous unissons, ajoute-t-il, l'idée d'une certaine chose avec celle d'un certain temps, ces deux idées acquièrent, par le contact, une espèce de magnétisme qui fait qu'elles s'attirent l'une l'autre : ainsi se produit dans l'aiguille et l'aimant la force de s'attirer réciproquement, une fois qu'ils ont été mis en contact. De la même manière lorsque l'idée d'une chose se réveille en nous, elle traîne après elle celle du temps avec lequel elle a été une fois jointe, et c'est en cela que consiste la mémoire. Par la même raison aussi, il arrive souvent que la chose nous fait souvenir du temps, et que non moins souvent le temps nous fait souvenir de la chose. Cela est également vrai du lieu; car le souvenir d'un lieu nous ramène celui de l'événement qui s'y est produit et celui du temps dans lequel il est arrivé. Ces idées de chose, de temps et de lieu, ayant été une fois unies entre elles, ont contracté une sorte d'amitié, sont devenues, pour ainsi dire, magnétiques, et ont commencé à s'attirer réciproquement (p. 332, *ibid.*)

La mémoire n'est pas la seule faculté que Zanotti explique par l'association et l'habitude. Le jugement et le raisonnement ont, d'après lui, la même source. Le premier est une attraction entre le sujet et l'attribut, et le raisonnement ou le syllogisme est une double attraction entre deux idées et une troisième, opération que l'habitude simplifie en la concentrant dans la conclusion, et en supprimant insensiblement les prémisses et le moyen terme.

A l'attraction correspond naturellement la répulsion, et l'on pense bien que Zanotti ne s'est pas refusé le moyen d'expliquer par l'antithèse de ces deux forces le contraste de l'affir-

mation et de la négation. Le critérium de la certitude et de la probabilité dépend, pour lui ainsi que pour Hartley, des conditions différentes dans lesquelles se forme l'association de nos idées et de nos jugements. Il y en a trois principales. La première est la possibilité ou l'impossibilité de l'union; la seconde la facilité ou la difficulté; la troisième la nécessité ou la contingence; et chacune de ces conditions n'est qu'un aspect particulier de l'attraction. La première est la base de nos jugements affirmatifs et négatifs, la seconde est le fondement de la probabilité; la troisième explique l'existence des axiômes. « Si une proposition, dit l'écrivain bolonais, nous paraît d'autant plus vraie que les idées qui la composent s'unissent plus facilement entre elles, il en résulte de toute nécessité, que les idées qui composent l'axiôme s'unissant avec une force invincible, l'axiôme doit nous paraître aussi d'une vérité invincible, et que notre esprit ne peut s'y opposer, ni le mettre en doute d'aucune manière. Et comme, quels que soient le temps et le lieu auxquels nous rapportons les idées qui le composent, nous les trouvons toujours et partout dans le même rapport d'attraction, par cette même raison l'axiôme doit aussi nous paraître toujours et partout le même et immuable dans les différences de temps et de lieu, supérieur même au temps et au lieu et comme doué de l'immensité. » (p. 340, *ibid.*)

Nous n'exposerons pas davantage une théorie, qui, sauf le développement de l'hypothèse de l'attraction présentée comme cause de l'association des idées et des faits intellectuels, n'offre rien de nouveau après ce que nous en avons vu dans les *Observations* de Hartley, et que peut-être Zanotti lui-même a pu apprendre dans la dissertation latine, dans laquelle le médecin anglais a publié un exposé succint de sa doctrine bon nombre d'années avant l'impression de son grand ou-

vrage, ainsi que nous l'avons indiqué plus haut. Ajoutons seulement un mot sur la formule aussi ingénieuse que chimérique avec laquelle Zanotti prétend déterminer la force attractive des idées, pour en faire comme la loi symétrique de celle qui s'exerce entre les parties de la matière. Suivant cette formule : *La force attractive des idées sera proportionnelle à la plénitude de leur être*, proposition qui contredit la doctrine de l'auteur sur les axiômes, dont les idées sont les plus simples et les plus étendues en même temps qu'elles sont, d'après lui, les plus propres à s'attirer et s'attirent avec une force invincible. Si la formule de Zanotti avait un sens supportable, elle voudrait dire, sans doute, que plus une idée a de compréhension ou de perfection, et plus grand est le nombre des idées qu'elle attire. Mais la vérité est que l'écrivain bolonais ne distingue pas ici entre la compréhension et l'étendue des concepts, et qu'il parle de *l'universalité* de ceux qui entrent dans les axiômes, par exemple de ceux du *tout* et de la *partie*, comme si on pouvait l'identifier avec la *plénitude* ou la *perfection* de leur être ou de leur contenu, tandis qu'il est démontré que l'extension et la compréhension sont en raison inverse l'une de l'autre.

Remarquons aussi, avant de quitter cette partie de notre exposition, que non content d'appliquer l'attraction aux idées, Zanotti parle de leur *électrisation* et de leur *magnétisme*, qualité qu'elles acquerraient par une sorte de frottement spirituel et dont l'attraction ne serait que la suite ; imagination d'autant plus étrange, que celui qui s'y abandonne se défend d'être matérialiste, avec autant d'énergie que son contemporain Hartley.

Tout porte en effet à croire qu'il ne l'était pas, non-seulement ses protestations à cet égard, mais l'idée qu'il se faisait de la force d'attraction et le plan général d'un ouvrage qui

semble être resté un projet, et dont les divisions indiquées dans la Note II de l'opuscule susmentionné embrassent l'attraction mutuelle des esprits aussi bien que celle des corps, et enfin celle des corps et des esprits. Néanmoins, devant ces conceptions confuses de deux ordres si différents de la réalité, le bon sens de Reid nous revient naturellement à la pensée, et nous nous souvenons volontiers de sa distinction, si nette et si précise, entre les deux méthodes qu'on peut employer dans la description des faits psychologiques, et dont l'une consiste dans le double procédé de l'analyse et de la synthèse guidées par la réflexion, et l'autre en une représentation puisée dans les sens et les choses sensibles. Lorsque les faits internes sont décrits en cette seconde manière, on n'a pas la science, mais le roman de l'esprit. Et pour ce qui est du cas particulier qui nous occupe, qu'est-ce que l'attraction sans un intervalle entre ce qui attire et ce qui est attiré, c'est-à-dire sans espace, ou, ce qui est la même chose, sans la condition des choses matérielles? A supposer même qu'on s'exprime d'une manière claire et intelligible lorsqu'on parle de l'attraction des âmes, cette manière de s'exprimer devient tout-à-fait inapplicable lorsqu'on parle de l'attraction des notions et des autres modes de l'esprit, c'est-à-dire de faits qui non-seulement sont étrangers à l'espace et à la matière, mais ne sont susceptibles que de simples distinctions et de décompositions idéales dans l'unité du sujet qui a conscience de lui-même.

Nous ne nous arrêterons pas davantage sur l'opuscule de l'écrivain bolonais. Ce que nous en avons dit nous paraît suffisant pour montrer ce qu'il y a d'original dans sa manière de présenter une doctrine, dont la conception, poussée jusqu'au système, était du reste avant lui, et est restée après, essentiellement anglaise. En effet, malgré l'éclat de l'école

écossaise pendant la seconde moitié du XVIIIme siècle, la doctrine psychologique de l'association n'a pas cessé d'avoir en Angleterre des représentants qui en ont continué les traditions jusqu'à James Mill, son restaurateur au commencement du XIXme siècle. Tandis que Reid en combattait la méthode systématique et les conséquences qui en sortaient contre la spiritualité et la liberté du moi, tandis qu'il établissait dans l'enseignement philosophique une psychologie très-différente, Joseph Priestley et Érasme Darwin restaient fidèles à l'esprit de Hartley et en poussaient les tendances aux dernières limites. Dans leurs ouvrages la doctrine de l'association devient la prémisse psychologique du matérialisme. La vaste intelligence de Priestley (1733-1804) a parcouru presque toutes les sciences et a marqué dans plusieurs une trace profonde et originale. Chimiste, il a découvert l'oxygène; physicien et historien des théories physiques, il a écrit sur *l'Électricité, la Vision, la Lumière et les Couleurs*, un ouvrage considérable. Théologien et polémiste, il a soutenu contre le clergé des controverses multiples et ardentes, et publié sur les *falsifications du Christianisme* un livre qui témoigne de la liberté de son esprit (1). Philosophe, il a débuté par une *Introduction aux Observations* de Hartley, et émis sur l'immatérialité du principe sentant des doutes, qui ont fait place à l'affirmation absolue de la matérialité de l'âme dans ses Recherches relatives à la Matière et à l'Esprit (*Disquisitions relating to Matter and Spirit*, 1777), et à la négation de la liberté dans sa Doctrine de la Nécessité (*Doctrine of Necessity*). Son contemporain Érasme Darwin, l'ancêtre et le précurseur de Charles Darwin (1731-1802) relève aussi de Hartley par les idées philosophiques qu'il a mêlées à sa *Zoonomia*, livre dans lequel il a

1. Voir dans l'Appendice une exposition du livre de Priestley sur *la matière et l'esprit.*

appliqué la doctrine de l'association à la psychologie zoologique et à la cosmologie (1794). Cet ouvrage volumineux contient une sorte de panthéisme matérialiste dans lequel la vie propre de l'esprit se confond avec l'animation universelle de la matière. L'association est pour Darwin aussi étendue que la manifestation de la vie ; elle apparaît dans son ouvrage comme fonction de l'organisme; elle y est commune aux végétaux et aux animaux et embrasse dans son application les deux règnes. Elle unit les contractions des fibres élémentaires et leurs groupements; elle agrége les éléments de la vie sensitive des plantes, complique son action dans celle des animaux, et attache tellement les unes aux autres les idées de l'homme, qu'elle rend compte de la force de ses habitudes et des principes de ses connaissances (1).

1. Voir l'Appendice.

CHAPITRE IV

Résumé et appréciation de la première période.

Avant d'aborder la seconde partie de cette exposition historique, jetons un regard sur le chemin que nous avons parcouru ; résumons en peu de mots le développement qui s'est opéré dans l'ensemble des doctrines que nous venons de passer en revue, et voyons quelles sont les critiques les plus importantes qu'on peut leur adresser.

Ce n'est pas nous seulement, ce sont les représentants les plus autorisés de la psychologie de l'association qui regardent Hobbes et Locke comme des précurseurs. On a vu sur quel fondement et dans quelle mesure nous leur adjoignons Berkeley. Hobbes a cultivé les germes fournis par Aristote. Chez Locke l'association unit les idées simples et en forme les idées complexes, elle est séparable ou inséparable dans la connaissance des corps, selon la nature et le rapport des qualités primaires et secondaires qu'elle coordonne. Elle sert de base à la mémoire, elle intervient dans les combinaisons de l'imagination ; elle est la source la plus abondante des habitudes scientifiques aussi bien que des préjugés. Chez Berkeley l'association figure dans le groupement des idées sensibles et dans la représentation des corps, mais elle ne fait pas de progrès ; elle n'est qu'un accessoire dans son système dé l'Immatérialisme.

Chez Hume le fait de l'association se détermine et comprend dans son étendue toute la science de l'esprit. En effet, il unit

les idées aux impressions et donne lieu à une première loi générale, dont les rapports de ressemblance, de coexistence, de succession et de causalité peuvent être regardés comme les aspects divers. D'après Hume, ces lois régissent toutes nos idées et les introduisent dans l'esprit sous l'action d'une force naturelle d'attraction, sur laquelle le physicien italien Zanotti a renchéri au point d'en renfermer la loi imaginaire en une formule qui rappelle celle de la gravitation. Mais les vues de cet écrivain ne sont qu'un épisode dans le développement d'une doctrine, dont Hume et Hartley sont regardés. à juste titre, comme les organisateurs.

De l'un à l'autre de ces deux philosophes, on l'a vu, la transition est marquée par une différence de méthode plutôt que par une application plus large ou des conséquences diverses. Si l'on examine avec soin toutes les parties de la philosophie de Hume, on s'aperçoit qu'il n'y a pas une seule question importante en psychologie qu'il n'ait résolue d'après le principe de l'association. Sentiments, passions, volitions aussi bien que sensations et idées, jugements et raisonnements, il y a tout ramené et tout soumis. Personne n'a mis plus d'insistance à montrer que le moi lui-même n'est qu'un composé de phénomènes intérieurs réunis par l'association.

Qu'a donc fait de plus son successeur David Hartley? Il a donné à l'exposition de la doctrine une forme systématique et en a précisé davantage les détails. Placé à un point de vue tout dogmatique, il n'a rien de l'esprit sceptique de son devancier, et il comble le vide laissé dans les assises de la doctrine en rattachant décidément aux mouvements moléculaires du cerveau, et aux impressions matérielles qui les précèdent, les associations rapportées par Hume d'une manière vague à la Nature et à l'attraction. Pour Hartley, comme pour les plus récents de ses successeurs, le système nerveux et le

cerveau jouent un rôle si considérable dans la marche des faits spirituels, que sa psychologie diffère à peine de la physiologie, et que, malgré ses réserves en faveur de la distinction de l'âme et du corps, il peut être regardé comme le maître des philosophes contemporains, qui professent la doctrine de la correspondance et de l'équivalence parfaite des deux ordres du sujet et de l'objet, de l'esprit et de la matière.

Telle a été la marche progressive des doctrines de l'association dans la période que nous venons d'exposer. Demandons-nous maintenant quelles vérités elles ont démontrées ; quelles erreurs on peut leur reprocher, et enfin quelles thèses elles ont prétendu prouver sans y réussir.

Commençons par les dernières et parlons de la question, fondamentale dans ces doctrines, des rapports ou des aspects différents de l'association. Une simplification progressive s'est opérée dans cette matière depuis Hobbes jusqu'à Hartley. En effet, tandis que dans sa rapide énumération Hobbes avait compris les relations de cause à effet, de principe à conséquence, de moyen à fin, de signe à chose signifiée, outre les rapports plus généraux de ressemblance, de temps et d'espace, Hume considère comme suffisants et capables de contenir tous les autres, les rapports de contiguïté dans le temps et dans l'espace et ceux de ressemblance après avoir réduit, comme nous l'avons vu, la relation de causalité à celle de succession uniforme, et le contraste à la ressemblance.

Après lui, Hartley simplifie ces rapports encore davantage en les réduisant tous à la coexistence et à la succession. Mais où Hartley a-t-il démontré que la relation de moyen à fin et celle de causalité efficiente peuvent rentrer dans la simple succession ou dans la coexistence, ainsi que l'activité qui caractérise la seconde et l'idée de motif ou de but qui dis-

tingue la première? Ces réductions sont impossibles. Quant à Hume, Thomas Brown (*Lectures on the Philosophy of the human Mind*) lui a justement reproché sa prétendue réduction du contraste à la ressemblance et à la causalité. La ressemblance est précisément le contraire du contraste, et deux choses peuvent être opposées entre elles sans soutenir l'une vis-à-vis de l'autre un rapport causal.

Hume a prétendu réduire la relation causale et le principe de causalité au rapport de succession, mais à quel prix? En niant que nous ayons aucune notion de pouvoir et d'énergie, et aucune connaissance d'une liaison nécessaire. Son analyse néglige systématiquement ce qu'il y a de spontané et d'actif dans la vie de l'esprit. Il ne voit pas, ou il refuse de voir ce que tout le monde aperçoit intérieurement, ce que le sens commun admet, c'est-à-dire la différence entre ce qui vient de moi, et ce qui en est reçu, entre ce qui a son principe en nous et ce qui dépend du dehors. Il réduit la liaison nécessaire à l'habitude, comme si le rapport de connexion par lequel on tire la conséquence du principe, avait la même signification que le passage automatique entre deux images ou deux idées, qui ne sont reliées entre elles que par la répétition fréquente de leur succession. Hartley, lui, ne traite même pas directement la question. Son procédé synthétique suppose le problème résolu et s'efforce de démontrer que toutes les relations des idées et des faits psychiques se ramènent à la coexistence et à la succession, par une reconstruction de l'esprit sur cette base. Chez le dernier l'analyse de l'idée de cause fait complètement défaut; chez le premier elle est fausse parce qu'elle manque de son objet propre. Hume cherche la causalité où elle n'est pas, et, ne la trouvant pas, il la nie. De là chez l'un comme chez l'autre une représentation de l'esprit, de ses facultés, de son être, tout-à-fait contraire à une observation

impartiale et à la conscience commune, ou au sens commun, dont la science a le devoir de décomposer et d'interpréter les témoignages, mais qu'elle n'a pas le droit de supprimer. Delà l'esprit ou le moi conscient réduit à une composition de phénomènes sans unité, et à une série de modes sans substance. Car ni la coexistence, ni la succession ne contiennent ce que nous percevons et entendons dans le *rapport d'inhérence*, exclu, comme celui de cause à effet, par Hume et par Hartley, des lois de l'association.

A bien le prendre, la doctrine des deux philosophes anglais ne rend pas même compte de l'habitude. Car l'habitude est une inclination ou disposition à répéter un acte qui a été accompli un certain nombre de fois, ou qui l'a été déjà au moins une fois avec une certaine intensité et un certain plaisir. Sans la répétition de l'acte, sans l'accumulation de l'activité, l'habitude est inexplicable. Mais alors comment l'habitude est-elle possible dans une psychologie qui ne laisse à l'esprit aucune spontanéité, et qui le dépouille de ce qui fait sa vie propre et de ce qui constitue généralement la vie?

Hume et Hartley nous ont mis, il est vrai, sur la voie pour démontrer que le nombre des facultés primitives est beaucoup moins grand, que celui que les Écossais et d'autres philosophes leurs sectateurs ont admis. En nous peignant un vaste tableau du pouvoir de l'association, ils ont pu nous inspirer l'idée d'en considérer les effets dans les opérations et dans les fonctions du principe spirituel, ils ont pu nous aider à comprendre la constitution des facultés acquises et le développement des facultés naturelles. Car, si les habitudes peuvent être regardées comme des facultés produites par la répétition de l'acte, les facultés, à leur tour, sont comme des habitudes qui se constituent sous des impulsions primitives. Mais pour nous élever

à ces vues métaphysiques sur la vie de l'esprit et plus généralement sur la vie, il nous faut considérer l'*acte*, en comprendre la spontanéité, la portée et la distinction d'avec les modes adventices et passifs de l'être. Or c'est précisément l'absence de cet élément fondamental de la psychologie qui manque aux doctrines exclusives dont nous venons de parler. Aussi comprend-on que Hartley fasse de l'agent intérieur un fantôme inutile, semblable à ces personnages muets qui paraissent sur le fond de la scène pour donner du relief aux vrais acteurs. Ce qui figure et agit dans la psychologie de Hartley n'est pas l'esprit, mais le corps, c'est lui qui fait tout avec ses vibrations et les associations qu'il produit dans les sensations correspondantes. On entend également bien que Hume, plus hardi et plus conséquent, n'ait su que faire de ce fantôme, et qu'il ait mis en doute l'existence de toute substance, et nié même la notion que nous croyons en avoir. Où aurait-il pris en effet l'idée de substance, où celle du sujet pensant ou du moi, lui qui pose d'abord comme principe que toute idée suppose une impression et en est la copie? Dans quelle partie des phénomènes matériels aurait-il trouvé les modèles correspondants aux idées susdites? Il est clair qu'en débutant par cette hypothèse gratuite, Hume se mettait dans la nécessité de renoncer à la logique ou au sentiment de la réalité. Il a préféré être conséquent contre les témoignages universels de la conscience.

Ainsi que Reid l'a dit, il y a deux méthodes possibles dans la recherche psychologique; l'une peut s'appeler de *réflexion* et l'autre d'*analogie*. L'une conduit à une décomposition et recomposition scientifique des faits de l'esprit; l'autre les dénature par des hypothèses et des métaphores empruntées aux choses matérielles. Or c'est là précisément ce qu'a fait Hume avec la fausse supposition d'une ressemblance

entre l'idée et l'impression, et c'est aussi ce qu'a fait Hartley avec son hypothèse des vibrations et sa prétention de lire, dans les formes imaginaires de ces mouvements, les lois des opérations spirituelles, au lieu d'étudier celles-ci directement dans la conscience par la réflexion. Avec une méthode semblable on aboutit à une psychologie sans âme, et l'on défigure ou l'on supprime forcément ce qu'il y a de plus essentiel et de plus profond dans les fonctions spirituelles, ce qui tient à leur activité, à leur substance et à leur cause, pour ne s'attacher qu'aux phénomènes les plus superficiels de la sensibilité physique, qui les accompagne, mais ne les constitue pas. Qu'on rapproche en effet des résultats de l'observation intérieure les explications fournies par Hume et Hartley sur la conscience, la mémoire et l'imagination, pour commencer par les facultés les moins élevées dans l'échelle du développement individuel, et l'on verra que leur méthode suffit tout juste pour rendre compte du côté passif de ces fonctions, mais qu'elle néglige ou mutile leur côté actif, qui est aussi le plus important, si important même, que, sans le connaître, on n'approfondit ni toute la nature de l'animal, ni surtout ce qui élève l'homme au-dessus d'elle. Car qu'est-ce que la mémoire bornée à la reproduction mécanique des sensations et des idées, privée du rappel volontaire des faits de conscience, dépourvue surtout de la fonction de la reconnaissance, où entrent nécessairement la conception et le jugement? Et comment la compléter par toutes ces choses sans sortir de l'association, ou sans la soumettre au pouvoir de saisir, par une vue intérieure et unique, les termes dont elle fournit le rapport immédiat, sans la subordonner à la faculté distincte d'affirmer et de nier, qui a précisément pour objet de la contrôler, qui peut en accepter ou en rejeter les informations? La manière dont Hume rend compte de la différence qui dis-

tingue la mémoire de l'imagination repose sur une remarque ingénieuse sans doute; il observe que les traces des sensations peuvent être associées fortement ou faiblement aux impressions primitives, suivant la simplicité ou la complication correspondantes de celles-ci; et il fonde sur cette base la liberté de l'imagination. Mais si c'est là un fait dont il faut tenir compte, qui ne voit combien il est insuffisant pour expliquer les effets les plus importants de cette grande faculté? Le relâchement des liens, qui unissent l'image à la réalité perçue, peut être cause que la reproduction soit différente de la production des perceptions, et que les copies se combinent d'une manière contraire aux modèles. Néanmoins ce n'est pas là le principe dont dépend la haute portée de l'imagination; on n'explique pas ainsi la force et la marche de l'invention dans les arts et dans les sciences, qui est pourtant son œuvre la plus glorieuse. Le relâchement d'association, dont parle Hume, peut servir tout au plus à expliquer les défauts de la mémoire et les caprices de l'imagination sensitive, tels qu'ils apparaissent dans le rêve et dans la rêverie, mais il ne nous fournit pas, à coup sûr, le secret du génie, il ne nous sert pas pour comprendre l'activité créatrice de l'artiste, qui conçoit et incarne les types parfaits de la forme et de la beauté; au contraire, plus cette activité supérieure est élevée et puissante, et plus elle suppose de ténacité dans la mémoire et de fidélité dans le souvenir, et plus enfin elle s'appuie sur la régularité des facultés subalternes qu'elle domine et manie.

On sait que l'identité personnelle est regardée généralement comme la condition de la mémoire, et que la simplicité du sujet intérieur est considérée, à son tour, comme le fondement de son identité. Car si le sujet n'est pas simple, mais composé, il n'est pas un non plus mais multiple.

Or, la multiplicité du sujet ne permet pas de comprendre que tous les modes, dont on a le souvenir, soient rapportés par nous à un seul moi, ni par conséquent à un moi continu, base du jugement : *le moi est identique*, ou de l'identité personnelle. Suivant Hume nous n'avons conscience ni de l'unité, ni de la simplicité du moi, et quant à la croyance à notre identité, qu'il ne nie pas, elle n'a d'autre motif de crédibilité, d'autre condition d'existence et d'autre mesure enfin que la mémoire.

Hume avoue cependant son embarras pour expliquer comment il se fait que la croyance à notre identité dépasse nos souvenirs, et soit étendue à toute notre existence. Mais la conscience, pas plus que la mémoire, ne lui vient en aide pour résoudre la difficulté. Il admet, il est vrai, un sens intérieur, mais il n'y voit qu'une succession de phénomènes, dont la production est assez rapide pour nous produire l'illusion de l'unité du moi, illusion, que la ressemblance entre les perceptions présentes et le souvenir des passées entretient et fortifie. Mais à qui appartient cette illusion, où se fait la succession qui l'occasionne, par qui est-elle connue et jugée ? Aucune réponse à cette demande dans la philosophie de Hume, et il n'était pas possible qu'il y en eût, étant données les fausses hypothèses dont il part et la méthode erronée dont il use.

Et que dirons-nous de la manière dont lui et Hartley définissent l'idée ?

On pourrait dire, en imitant un mot célèbre de Bossuet, que tout est idée dans leur philosophie, excepté l'idée même. Comment reconnaître dans ces vestiges de sensations qu'ils lui substituent, dans les images et les autres phénomènes sensibles avec lesquels ils la confondent, les caractères d'unité, de nécessité, d'immutabilité, d'universalité qui en sont la

forme, qui accompagnent la vérité qu'elle contient et l'intelligence qu'elle éclaire? Où est, où peut être, dans une représentation si fausse de l'esprit humain, la différence entre une conception évidente ou démontrée, fondée sur la raison des choses, et une représentation sensible des faits changeants qui s'y rapportent et en sont les exemples relatifs et imparfaits! Sans doute avant d'épurer, par l'abstraction et la généralisation, les éléments qui entrent dans un concept, avant de les réorganiser et de les coordonner en un tout qui réponde à l'intuition d'une essence et à une définition, nous en avons reçu les matériaux des sens extérieurs ou du sens intime, et dans ce premier état l'association nous les a présentés unis par des rapports qui dépendent surtout du temps et de l'espace, ou qui se bornent à des ressemblances et à des différences le plus souvent superficielles. Sous ce rapport il est certain que l'association intervient pour préparer la formation des idées, mais il n'est pas moins évident qu'elle ne les constitue pas, qu'elle n'en est pas le principe. Si la représentation d'une certaine figure ronde et resplendissante, accompagnée de chaleur et se mouvant dans le ciel d'orient en occident, peut être regardée comme le résultat de sensations associées habituellement entre elles, ce n'est là qu'une image, ce qu'on appelait autrefois, par un abus de langage, une idée sensible, mais qui n'a vraiment avec l'idée aucun rapport d'homogénéité. Car l'idée du soleil n'est ni lumineuse, ni colorée, ni ronde, ni mobile, et la science, pour l'établir, a dû rectifier notre représentation sensible par des jugements qui l'ont renversée de fond en comble. Non, la science et la certitude ne sont pas possibles dans une doctrine qui n'admet aucun principe absolu, pour laquelle tout est mobile, tout s'écoule et rien ne demeure, comme dans celle du vieil Héraclite, où le sens de l'homme est la mesure des choses, comme dans la sophistique de Protagoras.

Nous bornerons ici pour le moment nos observations sur les théories de Hume et de Hartley touchant les facultés intellectuelles, parceque nous aurons à y revenir ailleurs, lorsque nous les retrouverons sous une autre forme dans l'école anglaise contemporaine.

Ajoutons seulement que s'étant proposé de tirer de l'association des faits sensibles toutes les fonctions psychologiques, y compris la volonté, ces deux maîtres de l'école associationiste se sont fermé la plus large voie qui se présente pour pénétrer dans l'activité de l'esprit et en reconnaître le principe spécial. Attachés à leur idée préconçue, d'une manière systématique, ils n'ont pu comprendre la possibilité du choix et du libre-arbitre ; ils ont confondu avec les émotions une faculté qui a précisément pour but de les régler, et qui ne manifeste jamais mieux sa force que lorsqu'elle en triomphe. Déterministes rigoureux, ils ont nié la liberté intérieure en s'appuyant sur l'action des motifs ; vieil argument qu'ils ont rajeuni cependant par des aperçus nouveaux. Hume puise surtout ses traits contre la croyance commune dans ce que l'histoire des individus et des sociétés nous présente de régulier et d'uniforme. Hartley ne s'en tient pas à cette forme de l'argument qu'on peut appeler *historique* et *statistique*, mais il préfère les raisonnements qu'on peut classer sous les titres de *psychologiques* et de *physiologiques*. Fidèle à son hypothèse de l'équivalence entre la vibration et la sensation, il en déduit un mécanisme des volitions qui répond, par l'intermédiaire du plaisir, à celui des mouvements du système cérébro-spinal. Pour lui toute action dépend du plaisir, et, par le plaisir, des circonstances qui le produisent ou qui sont propres à éloigner la peine. Une volition qui n'est pas proportionnée à l'intensité de ce sentiment, ou au besoin de fuir son contraire, est pour Hartley un effet sans cause. L'association des voli-

tions aux représentations et aux plaisirs, qui les accompagnent ou les suivent, est selon lui, la condition constitutive ou la loi de toute action humaine; de sorte que, comme Schopenhauer, il tient pour une partie intrinsèque de la détermination volontaire, ce qui pour les partisans du libre-arbitre en est l'objet ou le mobile.

La manière la plus simple de réduire à leur juste valeur les négations des deux déterministes anglais, serait de leur opposer une analyse détaillée des fonctions de la volonté, et nous pourrons le faire en effet, sinon complètement, du moins, nous l'espérons, dans une mesure suffisante, lorsque nous nous occuperons des écrits publiés par leurs successeurs en faveur de la même thèse. Pour le moment, appuyons-nous sur le sentiment commun de la liberté, pour montrer que la réalité de son objet n'est pas incompatible avec ce que l'observation peut reconnaître de vérité dans leurs arguments, ou pour repousser ce qu'ils renferment d'inexact et d'exagéré. Et d'abord, il est étrange qu'on regarde une certaine uniformité des actions humaines comme incompatible avec la liberté individuelle. Car cette uniformité a deux sources; ou elle est l'effet de l'habitude, ou elle est le résultat de la coopération de notre nature raisonnable et sensible, c'est-à-dire de nos facultés et de leurs lois, à nos déterminations volontaires. Or, si les résultats de l'habitude ressemblent à ceux du mécanisme, et sont en effet nécessaires comme la seconde nature qui les fournit, les actes par lesquels leur série commence n'ont pas tous forcément ce caractère; à moins qu'on ne parle d'opérations dépendantes de nos besoins naturels et de nos instincts et par conséquent fatales dès l'origine, il faut reconnaître qu'il y a des habitudes dont l'initiative est due à la volonté, et qui par conséquent forment un déterminisme qui est l'œuvre de la liberté. Quant à l'uniformité qui se

remarque dans la plupart de celles de nos actions qui ne sont pas dues aux habitudes volontaires, et qui, se modifiant d'une façon non moins uniforme, permet de classer les individus suivant certains types, et de juger à l'avance de leur conduite, d'après leur caractère, on ne saurait y puiser un argument invincible contre la libre détermination de nos actes. Si ces faits prouvent contre la liberté d'indifférence, ils ne valent pas contre une liberté raisonnable. La libre disposition de nous-mêmes appartient à la volonté, et celle-ci est un pouvoir qui s'exerce normalement avec conscience et intelligence, si bien que plus il est réfléchi et calculé, plus il posséde l'attribut qu'on lui conteste au nom d'une fausse représentation. Quand on parle de la vraie liberté, de celle qui appartient à notre existence concrète, et non telle qu'on se la figure par une abstraction qui la sépare des conditions de la réalité, on tient compte de trois choses. 1° De l'essence, ou de la nature de l'homme dans laquelle figurent les déterminations naturelles ou acquises de l'espèce, de la race et de la classe particulière à laquelle se rapporte l'individu qu'on considère; 2° du caractère évolutif d'une faculté, qui, d'une part, dépend de l'énergie particulière que la volonté possède chez les différents individus, et que les circonstances favorisent ou contrarient; 3° des limites que ces conditions établissent, et des différences qu'elles introduisent dans le pouvoir volontaire.

Cette faculté est de toutes la plus personnelle, celle qui dépend le plus de la conscience et de la réflexion. Par l'influence de ces fonctions, qu'elle peut diriger, elle parvient à maîtriser et à transformer, jusqu'à un certain point, les autres et à en faire l'œuvre du moi. La raison au contraire et les besoins de la nature physique, qui font partie de notre constitution, sont l'élément spécifique dans la personne et

représentent la loi dans l'individu. Quelle merveille partant que la loi paraisse avec ses effets dans la marche des actions humaines, que les motifs de nos actes en portent l'empreinte, que notre conduite présente une certaine uniformité! Ceux qui demandent une liberté qui l'exclue demandent l'impossible. La question n'est pas de savoir si dans l'homme, contrairement à l'ordre universel des êtres, il ne doit y avoir que variété sans uniformité, mais si ce qu'il y a de variété indéniable dans son développement est, dans de certaines limites, l'œuvre d'un pouvoir directeur, d'une énergie qui s'appartient par la conscience, qui se gouverne par la raison et se sent responsable de ses actes. Or c'est là ce qu'on peut démontrer en rétablissant les faits que les associationistes négligent ou suppriment.

SECONDE PARTIE

CHAPITRE I

Thomas Brown. — James Mill.

THOMAS BROWN.

Dans une préface à *l'Analyse des Phénomènes de l'Esprit humain* de James Mill dont il s'est fait l'éditeur, John Stuart Mill s'exprime en ces termes sur le caractère des doctrines de Thomas Brown (1). « Un penseur distingué, le Dr Thomas Brown, a considéré une partie des phénomènes intellectuels d'un point de vue semblable à celui de Hartley, et tout ce qu'il a fait en psychologie est dans le même sens ; mais, ou il n'a pas lu du tout l'œuvre de Hartley, ou il l'a lue bien superficiellement. Il semble qu'il n'en ait rien tiré, et quoiqu'il ait fait avec succès l'analyse d'un certain nombre de phénomènes intellectuels au moyen des lois de l'association, il a rejeté ou ignoré les applications les plus profondes de ces lois. Lorsqu'il est arrivé aux problèmes les plus difficiles, il s'est contenté de simples généralisations verbales..... La psychologie de Brown n'est pas issue de celle de Hartley ; elle doit être classée comme un effet original mais plus faible accompli dans une direction jusqu'à certain point semblable (p. XII). »

1. n. 1778-†1820.

Ce jugement est peut-être injuste en ce qui concerne l'étude que Brown a pu consacrer à l'ouvrage de Hartley; il n'est que trop fréquent de passer pour superficiel auprès de ceux dont on ne partage pas les sentiments; cependant Stuart Mill nous semble avoir caractérisé avec justesse l'esprit et la place de cet écrivain dans l'histoire de la philosophie anglaise. En effet, rangé généralement dans l'école écossaise, l'ami et successeur de Dugald Stewart s'y rattache par le caractère général de sa méthode et par sa manière de voir dans la partie la plus importante de la psychologie, mais il s'en distingue aussi par les concessions qu'il a faites à l'école de l'association, et sa doctrine fournit, à notre avis, une transition entre le déclin de cette même école à la fin du XVIII[e] siècle et sa restauration par James Mill dans le premier quart du XIX[e]. En effet l'influence d'Erasme Darwin sur l'esprit de Brown, au temps où il était encore étudiant à l'Université d'Édimbourg, est attestée par ses biographes (Voir un écrit commémoratif placé en tête des *Lectures of the Philosophy of the human Mind* de Brown par le révérend David Welsh, Édimbourg, 1828) et l'un d'eux nous apprend qu'avant de publier ses observations sur la Zoonomie du célèbre poète-naturaliste, il soumit le manuscrit à son contrôle. Dans ses Lectures sur la philosophie de l'esprit humain, et dans ses écrits spéciaux, la doctrine de Hume a été pour lui l'objet d'un examen sérieux, et dans la lecture 43[e] il assujétit à une critique générale l'hypothèse de Hartley sur les vibrations et sur leur parfaite conformité aux faits psychologiques. Brown la rejette pour les difficultés qu'elle soulève comme moyen d'explication des faits de conscience, autant que pour celles qui la rendent inadmissible, selon lui, au point de vue physique. Il regrette « que la publication de l'ouvrage de Hartley ait malheureu-« sement détourné les philosophes de leur province propre,

« qui est celle de l'analyse intellectuelle, pour les appliquer « à des rapprochements fantastiques entre les modes de la ma- « tière et ceux de l'esprit, et pour les persuader enfin d'avoir ré- « duit tous les phénomènes spirituels à des mouvements cor- « pusculaires... Si l'on avait donné moins d'attention, ajoute- « t-il, aux suggestions d'une grossière contiguité..... on « aurait trouvé la matière moins facile à se prêter à tant de « flexibilité... et les lecteurs de ces romans qu'on appelle « faussement systèmes de philosophie intellectuelle, auraient « vu avec étonnement qu'ils ont été trop prompts à les « embrasser » (p. 279). Brown refuse même de reconnaître dans Hartley la manifestation du génie, quoiqu'il admette les services qu'il a rendus à l'analyse de l'esprit humain par la décomposition de certains phénomènes restés obscurs jusqu'à lui, et qu'il le défende contre l'accusation de matérialisme ; mais il repousse vivement une méthode qui détourne le psychologue de l'objet particulier de ses recherches ; il s'attache à démontrer la spiritualité de l'âme et à décrire les faits de conscience, par des procédés qui font ouvertement de lui un continuateur de Reid et de Dugald Stewart.

Cependant ces traits ne donneraient pas une idée exacte de son esprit, si l'on n'indiquait pas aussi le côté par lequel il se rapproche des philosophes dont il combat les témérités. Brown en effet admet d'une part, que la doctrine de l'association a été mal présentée, et qu'il faut en corriger l'exposition ; mais d'autre part, il n'en borne pas l'influence à la mémoire et à la reproduction de nos pensées, suivant l'habitude des autres Écossais ; car sous le nom de *suggestion*, il la fait intervenir dans la production de nos connaissances, et il lui attribue même la formation d'un certain nombre de facultés qu'il refuse de reconnaître comme primitives. La divisant en suggestion *simple* et en suggestion *relative*, il rattache à la dernière la perception ou le *sentiment des rapports* et en fait

la condition générale du jugement, tandis qu'il accorde à l'autre la reproduction des perceptions d'objets isolés ou de leurs parties (Lecture 33). — Ainsi, dit Brown, la suggestion simple me fait penser aux qualités qui composent la perception d'un de mes amis sur l'indice qui m'est fourni par le son de sa voix, mais il y a une suggestion de rapports, une suggestion relative, lorsqu'à propos du triangle rectangle, je passe du carré de l'hypothènuse à sa proportion avec les carrés des deux autres côtés, ou bien lorsqu'à propos d'un cheval je pense à une brebis. « Dans le premier cas la conception de notre ami, qui suit la perception du son, n'enveloppe pas le sentiment d'une propriété commune au son qui l'excite ; c'est un état d'esprit qui peut avoir été amené identiquement par plusieurs autres circonstances antérieures, comme par la vue de la chaise sur laquelle il s'est assis, du livre qu'il nous a lu, du paysage qu'il a peint... tandis que je ne puis dans le dernier cas penser à la ressemblance d'un cheval et d'une brebis, à la proportion des carrés construits sur les côtés du triangle rectangle..... sans les états antérieurs de l'esprit qui constituent les conceptions du cheval et de la brebis ainsi que des côtés du triangle. »

Il est bon de relever cette distinction. Car en l'établissant, Brown reconnaît que la perception des rapports identifiée par lui à la suggestion relative (*relative suggestion*) est un pouvoir différent du principe d'association (*associating principle*) qu'il identifie avec la suggestion simple (*simple suggestion*). Selon lui, toutes nos facultés intellectuelles se ramènent à ces deux pouvoirs ; mais celui qui est le fondement des idées générales et du raisonnement, est la suggestion relative ou perception des rapports. Il n'en faut pas davantage, à ce qu'il nous semble, pour se convaincre que Brown élève les fonctions supérieures de l'intelligence au-dessus du niveau auquel Hartley les rabaisse.

Toutefois en notant la part faite par Brown à l'énergie spirituelle dans le développement des connaissances et des fonctions psychologiques, nous devons nous garder de dépasser la mesure d'une doctrine réellement incertaine dans ses tendances. Car, si l'expression « *Association des Idées* » lui paraît malheureuse, ainsi que la théorie exclusive qu'elle couvre, et s'il lui substitue celle que nous venons de rappeler, il n'en est pas moins vrai qu'il se rapproche des associationistes par l'effort de simplifier, le plus possible, les pouvoirs primitifs de l'intelligence et par sa manière de considérer la conscience. En effet, elle n'est pas pour lui une faculté spéciale capable d'atteindre, dans le moi, le centre substantiel de la vie psychologique, mais une partie intégrante des modes multiples, successifs et transitoires qui composent la trame de notre existence, et elle ne se rattache à l'unité et à l'identité de la substance que par une croyance rationnelle (Lecture 11e et *passim*).

JAMES MILL.

Voici comment l'éditeur de l'*Analysis of the Phenomena of the human Mind* caractérise l'œuvre de son père dans la préface qu'il a placée en tête de son édition. Elle réalise, dit-il dans deux pages que nous abrégeons, la tâche que Brown avait, dans l'Introduction à ses Lectures, proposée au psychologue, en lui montrant dans la décomposition chimique le modèle du travail qui doit retrouver dans les phénomènes variés et complexes de l'esprit les éléments qui les composent. Elle ne ravit pas à Hartley le mérite d'être le père de la théorie de l'association, mais elle l'emporte sur son livre par la clarté, l'ordre et la démonstration.

Nous nous associons franchement à ces éloges en ce qui concerne la clarté et l'ordre, mais nous faisons nos réserves pour la démonstration.

Quant à l'idée directrice de l'*Analyse*, elle est en effet fournie par Hartley, que James a beaucoup étudié dans la dernière période de sa carrière philosophique, ainsi que nous l'apprend son fils John, et dont il s'est proposé de compléter l'œuvre. Nous voilà donc arrivés à la seconde période du développement historique de la doctrine de l'association et à celui qui peut en être regardé comme le second père. En effet James Mill n'a pas seulement travaillé à la restaurer par ses écrits, mais il a encore formé dans son fils John un de ses plus illustres successeurs, un de ses coopérateurs les plus actifs à la fondation de l'école, qui compte parmi ses représentants M.M. Bain et Spencer et le regretté M. Lewes.

Nous ne pouvons nous proposer de consacrer à l'*Analyse des Phénomènes de l'Esprit humain* un examen très-détaillé. Ainsi qu'on l'a indiqué tout à l'heure, ce livre ne contient rien de vraiment nouveau, rien dont on ne retrouve l'expression sous une autre forme, ou dans une mesure plus restreinte, chez Hartley, et nous ajouterons, chez ses successeurs Stuart Mill, Bain et Spencer. Nous nous bornerons par conséquent à en relever les points les plus saillants.

Nous observerons d'abord que la physiologie n'occupe pas dans l'ouvrage de Mill, il s'en faut, une place aussi étendue que chez Hartley; sauf deux sections du chapitre premier, où il est question des sensations musculaires et des sensations du canal alimentaire, tout le reste est consacré à des analyses dans lesquelles intervient rarement la description de l'organisme, ou la considération directe de ses lois. C'est dire que, contrairement au procédé de son prédécesseur et de ses successeurs, il n'entre pas dans son plan, ni dans sa méthode d'unir

dans un rapport d'équivalence les faits psychiques et les faits physiologiques. Sous ce point de vue, James Mill se rapproche beaucoup plus de Hume que de Hartley, quoiqu'il tienne de l'un et de l'autre par l'extension qu'il attribue à l'association. Elle est en effet pour lui, comme pour eux, la loi universelle des faits psychologiques, elle préside à la naissance et au développement de nos facultés, elle unit et coordonne en groupes simples et complexes les éléments qui entrent dans la composition de l'esprit. Pour lui comme pour eux, le fait élémentaire de notre vie intérieure est le sentiment (*feeling*.) Tout en vient et tout y rentre: sensations, idées, conceptions, émotions et volitions. On peut s'en convaincre par quelques citations. Nous avons, dit-il (1), deux classes de sentiments (*feelings*) ceux qui existent quand l'objet du sens est présent, et ceux qui existent lorsque l'objet du sens cesse d'être présent. J'appelle les premiers *Sensations* et les seconds *Idées*. L'idée est donc la copie et la trace de la sensation (*trace, copy of the sensation*) un reste de celle-ci comme pour Hume et pour Hartley (chap. 2.). La conception n'est que la forme des idées complexes et de leurs combinaisons (chap. 6.) ; et comme dans les idées il n'y a que des résidus de sensation, les conceptions se réduisent nécessairement aux faits élémentaires de la sensibilité. Le jugement peut être regardé comme un cas de croyance (*a case of Belief*) selon James Mill, et la croyance, à son tour, ne se distinguant pas, pour lui, des sensations et des idées qui généralement passent pour en être les conditions ou les objets, il s'ensuit enfin que les jugements et les raisonnements, qui sont composés de jugements, viennent des sen-

1. We have two classes of feelings; one, that which exists when the object of sense is present; another, that which exists after the object of sense has ceased to be present. The one class of feelings I call Sensations; the other class of feelings I call Ideas — p. 52 du 1er vol. de l'*Analysis*, Londres, 1878.

timents par association. Bref, tout fait intérieur est pour cet idéologue un mode de conscience, et tout mode de conscience un sentiment ou *feeling*. Il n'est pas juste, à ce qu'il croit, de distinguer la conscience, de ce qui tombe sous son regard, pas plus que la croyance, de ce qu'on croit, et de ce qu'on est conscient de croire. Ce hardi simplificateur ne diffère de Condillac que par la substitution du *Feeling* à la *Sensation*, et du mot *Association* au mot *Transformation*. Sa diction est plus claire, la suite de ses pensées plus aisée que celle de ses prédécesseurs, mais ses équations ne sont pas plus fidèles à la réalité que celles des sensualistes les plus systématiques.

Avec ces principes il est facile de comprendre à quoi se réduisent les perceptions des réalités intérieure et extérieure pour James Mill. Elles ne sont que des sentiments associés et rien de plus. En croyant à l'unité de l'objet ou à celle du sujet, en affirmant l'identité de l'un ou celle de l'autre, nous obéissons, que nous le sachions ou non, aux lois de l'association et à son pouvoir. C'est l'inséparabilité des parties associées dans un même tout, ou des phénomènes unis par la coexistence ou la succession dans un groupe distinct des autres, c'est sa force qui correspond à ce que nous appelons l'unité de l'objet, et au *substratum* que nous imaginons comme le support de ses qualités, quoiqu'il n'existe en réalité rien de semblable. Ainsi, par exemple, nous voyons une rose, nous la percevons, nous croyons ou jugeons qu'elle existe. Dans cette opération nous trouvons des sensations de la vue, couleur, forme, grandeur, auxquelles s'ajoutent, par un effet de la mémoire et de l'habitude, celles que nous nous sommes procurées par le tact et l'odorat. Or l'intensité de l'association (1) produit deux effets. Le premier est de mêler les sen-

1. This intensity of association, we know, produces two effects. One is to blend the associated feelings so intimately together, that they no longer appear many, but one feeling. The other is, to render the combi-

timents associés si intimement que leur multiplicité s'efface sous leur unité apparente. Le second est de rendre la combinaison inséparable; si bien que si l'un d'eux existe, les autres existent aussi nécessairement avec lui (vol. I, chapitre XI, Belief.). C'est précisément ce qui arrive, selon James Mill, dans la combinaison des sensations de couleur avec les idées d'étendue et de figure; l'idée visible existe d'abord et appelle le reste, et elle l'appelle avec une telle énergie, qu'elle nous fournit un des exemples les plus remarquables des deux associations. Car toutes les fois que nous avons la sensation de couleur, nous ne pouvons nous empêcher d'avoir les idées d'étendue et de figure avec elle (Ibid), et d'autre part ces qualités sont toutes mêlées ensemble dans une idée unique. En réalité c'est un groupe d'idées qui nous impressionne comme le ferait une seule idée (*Ibid.* p. 348 du Vol. I.). Il est vrai qu'en affirmant l'existence de l'objet, par exemple de la rose, nous la regardons non-seulement comme le *substratum* des qualités, mais aussi comme la cause de nos sensations. Mais la *cause*, pas plus que le *substratum*, ne dépasse le cercle des phénomènes ou sentiments réunis par l'association. L'une aussi bien que l'autre se ramène, selon l'auteur de l'*Analysis*, aux mêmes éléments. Qu'est-ce qu'une cause si ce n'est l'antécédent dont l'effet ou l'évènement est le conséquent? J'entends des cris dans la rue; *Évènement*. Quelqu'un les a poussés; *Antécédent*. Ma porte a été forcée et mon argent est perdu; *Évènement*. Un voleur l'a pris; *Antécédent*. Voilà des exemples de causalité et en même temps d'association inséparable. Dans aucun cas cette sorte d'association n'est plus parfaite et ses conséquences ne sont plus importantes

nation inseparable ; so that is one of the feelings exist, the others necessarily exist along with it. (1er vol., chap. XI, de l'*Analysis*, édition de John Stuart Mill.)

que dans celui du rapport qui existe entre un événement et son antécédent. Nous ne pouvons penser à l'un sans penser à l'autre. Les deux idées nous reviennent forcément en même temps, et aucun effort de notre part ne parvient à les séparer. (*Ibid.* p. 351.) Des sensations que les différents sens nous fournissent de la rose chacune est un évènement; à chacune j'associe l'idée d'un antécédent constant, c'est-à-dire d'une qualité inconnue regardée comme cause, et comme les idées d'un groupe donné de sensations concomitantes sont combinées en une idée unique, telle que l'idée de rose ou de pomme, l'unité que nous attribuons ainsi aux effets est, de règle, transportée aussi aux causes supposées, appelées qualités ; en d'autres mots, à une cause commune. A cette cause supposée (1) de causes supposées nous donnons un nom, et ce nom c'est le mot *substratum*. (*Ibid.* p. 353.)

C'est ainsi que James Mill rend compte de la perception extérieure, et des idées de *substance* et de *cause* qui en font partie. Le résultat de son analyse est conforme à la tradition de son école; c'est le même auquel Hume, Hartley et Locke lui-même avant eux s'étaient arrêtés. Au lieu de dire: l'idée de cause contient l'idée d'énergie et d'acte que les sens ne peuvent nous fournir, tournons-nous d'un autre côté pour en chercher la source; il procède comme si cette idée n'avait rien de particulier et d'original, comme si elle devait s'identifier absolument avec les modes sensibles; et comme le rapport causal nous apparaît dans ces modes et dans le monde phénoménal qui en est l'objet, sous la forme du rapport de succession, il n'en faut pas davantage, à son avis, pour ramener le premier au second. Ce n'est pas là vraiment ré–

1. To this supposed cause of supposed causes, we give a name; and that name is the word *substratum*.

soudre une question, mais en supprimer la moitié et croire qu'on l'a simplifiée lorsqu'on l'a dénaturée.

James Mill n'est pas plus heureux, lorsqu'il rend compte de l'identité personnelle et de la portée de la conscience, malgré la subtilité qu'il y déploie. Le mot : même (*same*) indique, dit-il, un cas de croyance, et nous l'appliquons à nous-mêmes guidés par les mêmes lois de l'association qui nous permettent de l'appliquer aux autres. Notre identité est, ni plus ni moins que celle de nos semblables, une série complexe d'antécédents et de conséquents formés par des modes de conscience que nous percevons, directement en nous, et indirectement dans les autres. Les mêmes faits, les mêmes facultés sont employées dans les deux cas pour l'affirmer, quoique dans un ordre différent. Sans notre conscience nous ne pouvons, ni connaître notre vie intérieure, ni deviner celle de nos semblables sur les signes qui la manifestent. Sans la mémoire, nous ne pouvons rappeler les perceptions passées qui entrent dans la trame de l'une ou de l'autre ; sans le témoignage, nous ne pouvons atteindre la partie de notre propre existence, ou celle des autres qui échappe à notre observation et à notre souvenir. Sans l'association enfin, on n'explique pas plus l'unité et l'identité du moi en nous que hors de nous. En effet, chaque état de conscience est tellement lié à celui qui le précède et à celui qui le suit, par l'association inséparable, que leur succession semble former une existence unique, et comme chacun d'eux ressemble aux autres par le retour constant de la conscience et des circonstances qui l'accompagnent, il en résulte qu'à la foi à l'unité s'ajoute la foi à l'identité personnelle. (Chap. XIV, section 7, *Identity*, dans le second volume.)

En conclusion James Mill développe ici la même thèse que nous avons vu être soutenue par Hume dans son Traité de la nature humaine : c'est-à-dire que le moi est composé d'états

semblables et d'états différents de conscience, que leur union répond à l'idée de son unité, et leur ressemblance à celle de son identité, qu'enfin il y a des modes conscients ou de sentiment, et non pas proprement un sujet conscient et sentant, et que la mémoire est le principe et non la conséquence de l'identité. Nous verrons plus loin, qu'ici encore les faits, bien examinés, montrent que la croyance commune n'est pas sans fondement. Bornons-nous pour le moment à observer que cette thèse ne peut se soutenir, qu'à la condition de supprimer la continuité dans l'existence, et que la substitution de la composition à l'unité, dans le moi, n'est possible qu'en fermant les yeux sur les faits qui la rendent contradictoire.

Mais il nous reste à faire connaître une théorie de James Mill sur la volonté qui nous intéresse à plus d'un titre; d'abord parce qu'elle est une des parties les plus soignées de sa doctrine, ensuite parce qu'elle est un commentaire aux théories de Hume et de Hartley sur le même sujet, et enfin, parce que c'est sur la volonté considérée comme type intérieur d'activité, que s'exercent les efforts des associationistes pour lui ravir son importance spéciale dans l'étude du moi, et ceux de l'école opposée pour la lui conserver. (Voir le chapitre XXIV.)

Enregistrons d'abord deux principes posés par James Mill dès le commencement de sa théorie; le premier est que la volonté n'a, et ne peut avoir d'autre objet que la recherche du plaisir et la fuite de la peine; le second, qui est obtenu par induction, c'est que les mouvements musculaires, dans l'exercice de la volonté, suivent les idées des actions à faire comme les conséquents succèdent à leurs antécédents invariables, ou, en d'autres termes, comme les effets succèdent aux causes. Le premier de ces principes a naturellement pour résultat immédiat de transformer la volition dans le double phénomène

affectif du désir et de l'aversion. Le second rend impossible de rien interposer entre les idées du plaisir et de la peine, auxquelles le désir se ramène selon Mill, et les mouvements organiques relatifs à la réalisation de leur but. Ces deux principes, ou plutôt ces deux présuppositions ôtent à cette théorie le caractère d'une interprétation fondée sur la description impartiale des faits, et la convertissent en un effort ingénieux pour les accomoder au système de l'association. Néanmoins tout ce chapitre XXIV vaut la peine qu'on l'étudie avec soin; car Mill ne se cache aucune des difficultés qui entravent la marche de son analyse et lui suggèrent des doutes sur le résultat auquel il vise.

Mill commence par observer dans toute action volontaire deux séries de faits. La première part de la conception de la fin qu'on se propose, et descend, de moyen en moyen, jusqu'à celui qu'il faut mettre en œuvre d'abord; c'est la formation des motifs. La seconde commence où la première finit, et finit où la première commence; c'est-à-dire qu'elle réalise une suite de mouvements et d'idées qui sont autant de moyens coordonnés pour arriver au but; c'est l'exécution des motifs et du but; de sorte que les deux séries sont inverses, comme elles sont aussi opposées entre elles par la qualité des termes qui les composent; car l'une est intérieure, et l'autre extérieure. Or, dans l'une comme dans l'autre, il y a une suite d'antécédents et de conséquents que l'association et l'habitude ont reliés entre eux d'une manière constante, et ce qui est vrai de chacun de ces termes par rapport aux autres de la même série, est vrai aussi des deux séries considérées dans leur relation de séquence, c'est-à-dire que l'une est la cause de l'autre; de telle sorte, enfin, que l'action volontaire, vue dans son ensemble, se composerait des deux parties susdites dont l'une serait la cause complexe et l'autre l'effet non

moins complexe, sans qu'il soit nécessaire d'y introduire un pouvoir différent de l'association et de ses lois. C'est cependant ce prétendu pouvoir, distinct de la cause telle que nous l'entendons, dit Mill, dont nous abrégeons la discussion, c'est ce pouvoir qu'on prétend attribuer en propre à la volonté, comme une chose à part, pour le faire intervenir en tiers, soit entre les deux séries, soit entre les termes dont elles se composent. Cependant, si nous avons jamais un empire sur nos muscles, ce n'est que par l'intermédiaire des sensations et des idées, et il semble que nous l'ayons en effet, puisque nous pouvons évoquer les idées absentes et changer par elles le cours de nos pensées. C'est là du moins ce que soutiennent les partisans de la liberté et du pouvoir dont il s'agit. Mais alors la question se réduit à savoir comment se fait le rappel de l'idée absente. Or c'est ici que la théorie de l'association triomphe définitivement, selon Mill, sur les autres. Car, ou l'idée que nous cherchons est une idée complexe, dont quelque élément est déjà présent à l'esprit, et que nous ne faisons que compléter en suivant la chaîne des représentations, et alors c'est l'association qui entre en jeu et c'est son pouvoir qui nous l'amène ; ou bien c'est une idée qui n'a aucun rapport avec l'état de notre conscience et de notre mémoire, ou qui est complétement oubliée, et alors son rappel est impossible, et nous ne pouvons pas, ou ne pouvons plus savoir ce qu'elle est. Il est vrai cependant que *l'attention* et la *réflexion* semblent distraire une partie du pouvoir de l'association au profit d'un moi indépendant, capable d'en contrôler et d'en gouverner le cours ; mais c'est encore, selon James, une illusion qui s'évanouit, en considérant premièrement, que la réflexion n'est qu'un certain état de conscience et de connaissance, qui ne se distingue pas de nos idées ; en second lieu, que l'attention sup-

pose, de l'aveu même de ceux qui y ont recours dans cette question, une idée intéressante, et qu'enfin, suivant une philosophie plus rigoureuse, l'attention n'est que l'idée intéressante elle-même, l'idée devenue capable, par son énergie et ses rapports, de déterminer le mouvement de la chaîne. Ainsi, grâce à ces équations entre l'attention, la réflexion, l'idée et le sentiment, et à l'influence de l'association sur le tout, la théorie serait préservée des atteintes dont elles était menacée. Mais ce sont précisément ces équations que nous ne pouvons admettre, parcequ'elles ne font que dissimuler les faits qui les rendent inacceptables.

Nous arrêterons ici notre revue de l'analyse de James Mill. Le but que nous nous proposons nous dispense de nous arrêter à relever les mérites que ses commentateurs lui attribuent relativement à certains détails de sa doctrine, tels que la distinction entre la *notation* et la *connotation* des mots *concrets* et *abstraits*, distinction dont il fait souvent un usage heureux, et qui peut effectivement être d'une certaine utilité en logique; et le développement qu'il a apporté à la théorie de *l'association inséparable*. Nous aurions aussi à lui adresser la demande que nous avons posée à Hartley son maître, touchant la réduction des rapports d'association à ceux de *succession* et de *synchronisme;* mais pour éviter les redites, nous nous en occuperons dans une revue d'ensemble sur le même sujet.

CHAPITRE II

John Stuart Mill.

Les rapports de John Mill avec James sont faciles à constater. Ils sont exprimés dans le commentaire qu'il a ajouté à l'œuvre de son père dans l'édition pour laquelle il s'est procuré le concours de M.M. Bain, Grote et Findlater. Les notes qui sont signées par l'éditeur contiennent l'examen de points très-importants, et loin d'être de simples éclaircissements, elles sont le plus souvent des critiques dont résultent les ressemblances et les différences qui existent entre sa doctrine et celle de son père.

Nous avons déjà observé que la physiologie n'a pas dans l'ouvrage de James l'importance que Hartley, son maître avoué, lui avait attribuée pour l'étude des faits psychologiques.

La position prise par John à cet égard est encore plus nette. Dans sa *Logique* (Voir l'Introduction et le chap. 3 du livre V.) il repousse, avec autant de décision que Brown, le matérialisme d'Érasme Darwin et son langage confus et faux. Il n'admet point, à la façon de Hartley, la dépendance de chaque état de l'esprit d'un état correspondant du corps, mais s'attachant aux successions uniformes qui distinguent les faits psychologiques , il les considère comme des lois propres de l'âme. Décidément John Mill se sépare non-seulement des matérialistes, mais encore des physiologistes de l'école. Sur ce point capital de la distinction entre la psychologie et la phy-

siologie, il a combattu le positivisme systématique de Comte, il est demeuré fidèle aux traditions écossaises, et n'a point adhéré au transformisme de M. Spencer et d'autres contemporains. Esprit plus pénétrant à la fois et plus large que son père, il repousse les faux procédés d'équation et de simplification, par lesquels celui-ci réduit tous les faits psychologiques à des formes de la sensation et du sentiment ; il rétablit dans ces faits l'activité qui, chez James, n'était distinguée de la possivité que par une différence nominale. Ce côté essentiel de notre nature est ressaisi par John non-seulement dans les faits intellectuels et notamment dans l'attention, l'abstraction, la classification, et, d'une manière plus générale, dans l'élaboration des concepts, mais aussi dans les affections et les émotions sous la forme spéciale du désir et de l'aversion, et finalement dans la volonté.

Ce n'est pas à dire pour cela que John Mill abandonne la doctrine de l'association, ou qu'il diffère de son prédécesseur immédiat au point de cesser d'être un empiriste. Au contraire, l'association reste pour lui ce qu'elle était pour son père, la loi universelle de l'esprit, loi qui lui semble aussi étendue en psychologie que celle de la gravitation en astronomie (Voir *Auguste Comte et le Positivisme*, cf. Ribot), et il est manifeste, nous allons le revoir tout à l'heure, qu'un tel principe ne peut conduire qu'à l'empirisme. Mais le point de vue de l'association est double chez John, comme le développement même de l'esprit qui est passif et actif, spontané et volontaire successivement.

Sans doute aussi, il ne faut pas s'attendre à trouver dans l'élève de James un défenseur du libre-arbitre. John est résolument déterministe. L'empire de la doctrine de l'association sur son esprit ne lui laisse pas le choix entre le déterminisme et la liberté. Un motif, dit-il, dans

une note au livre de son père, est ce qui exerce une influence sur la volonté....... et il consiste dans l'association du plaisir avec l'acte. Le motif pour s'abstenir d'une action est l'association de la peine avec elle, et nous sommes ainsi préparés à admettre cette vérité : que l'un ou l'autre motif prévaut selon que l'association agréable ou la pénible est la plus puissante. Ce qui fait la puissance de l'une ou de l'autre est, en partie, l'intensité des idées agréables ou pénibles en elles-mêmes, et, en partie, la fréquence de la répétition de leur union avec l'acte, soit dans l'expérience, soit dans la pensée (Vol. II de l'Analyse, p. 262, notes). Un chapitre de l'*Examen de la philosophie de Hamilton* sur le même sujet contient le développement de cet aperçu. Nous ne nous arrêterons pas à le rapporter. Il nous importe au contraire d'insister sur ce fait : que du point de vue de John le principe de l'association réside dans l'activité intérieure au moins autant que dans les sensations et dans leurs conditions externes. Ainsi, tandis que nous avons vu James s'efforcer de réduire à la sensation intéressante le pouvoir que la volonté exerce sur le cours des représentations dans le gouvernement de nous-mêmes, John, tout en maintenant avec son père, que le plaisir et la peine se trouvent aux deux bouts de la chaîne du phénomène volitif le plus compliqué comme le plus simple, accorde à la volonté la faculté de fixer l'attention sur les idées, et d'accroître par sa force l'intérêt qu'elles n'auraient pas par elles-mêmes (pag. 373 du vol. II déjà cité).

Mais nous avons hâte de demander à John Mill sa solution sur les problèmes les plus importants de la psychologie. Que pense-t-il sur la portée de la conscience et sur la connaissance du moi, sur la perception et la réalité du monde extérieur, enfin sur les fonctions de l'entendement et les vérités rationnelles.

Dans ses notes à l'*Analyse* de James et dans l'*Examen de la philosophie de Hamilton,* John discute les différentes opinions des philosophes sur les rapports de la conscience avec la sensibilité, l'attention et la mémoire (pages 229-232 du Ier vol. de l'Analyse et 172-174 du vol. II). Il se pose entre autres la question : s'il y a en nous des faits inconscients, ou si ceux qui sont regardés comme tels, sont simplement des modes conscients qui n'ont pas attiré notre attention, ou qui l'ont frappée si peu et sont passés si rapidement, qu'ils sont pour nous comme s'ils n'avaient pas existé. Tout en renonçant à trancher lui-même un problème qui lui semble encore loin d'une solution décisive, il incline à regarder comme contradictoire l'existence d'un sentiment dont on ne s'aperçoit pas. Tout ce que nous savons réellement, ajoute-t-il en parlant de ces prétendus faits inconscients, c'est que nous ne nous rappelons pas les avoir eus; d'où nous concluons raisonnablement que si nous les avons eus, nous n'y avons pas fait attention, et cette inattention à nos sentiments est ce qu'on semble entendre ici par leur inconscience.

On a tellement abusé de l'inconscient dans l'école à laquelle Mill appartient, et en dehors d'elle, qu'il n'est pas inutile de prendre note de cette réserve. Car ceci est encore un point sur lequel il s'écarte de Hartley, et de ceux de nos contemporains qui prétendent composer la conscience avec des combinaisons de sensations inconscientes.

Une autre question posée par John Mill est celle-ci : le moi est-il présent à chacun de nos sentiments, est-il enveloppé dans chaque fait conscient, dans le premier comme dans le dernier ? Sa réponse est négative. « Supposez en effet, dit-il, un être doué de sensation, mais dépourvu de mémoire, un être dont les sensations se succèdent les unes aux autres, mais ne laissent pas de trace de leur existence lorsqu'elles

cessent. Cet être pourrait-il avoir une connaissance ou notion du moi? Pourrait-il jamais se dire à lui-même : *Je sens ; cette sensation m'appartient?* Je ne le pense pas. La notion du moi (1) est, à mon avis, une conséquence de la mémoire. Il n'y a pas de sens dans le mot *je* ou *moi*, à moins que le moi d'aujourd'hui ne soit le même que celui d'hier; élément permanent qui persiste le long de la succession des sentiments, et unit celui de chaque instant au souvenir des sentiments antérieurs. Nous avons, sans aucun doute, une difficulté considérable à croire qu'un être sentant puisse exister sans la conscience de soi-même. Mais cette difficulté naît de l'association irrésistible, qui, dès notre première enfance, s'établit, grâce à la mémoire, entre chacun de nos sentiments et la série entière dont il fait partie, et conséquemment entre chacun d'eux et notre moi » (Note à la page 230. vol. I de l'Analyse).

A ce passage nous en ajouterons un autre sur l'identité du moi qui le complète (p. 172-175 de l'Analyse, note, vol. II.). Ici encore, commentant son père, il a comparé les faits sur lesquels se fondent et les procédés par lesquels se démontrent l'identité de la personne et celle des objets extérieurs. Ils se ramènent de part et d'autre à la croyance et à la continuité non-interrompue d'une série de sensations. « S'il s'agit d'un objet extérieur, cette continuité ne se vérifie pas dans les sensations d'un seul observateur ; car il n'a pas veillé devant une maison ou une montagne d'une manière continue, depuis

1. The notion of a self is, I apprehend, a consequence of memory. There is no meaning in the word Ego or I, unless the I of to day is also the I of yesterday ; a permanent element which abides through a succession of feelings, and connects the feeling of each moment with the remembrance of previous feelings. We have, no doubt, a considerable difficulty in believing that a sentient being can exist without the consciousness of it self. But this difficulty arises from the irresistible association which we, who possess memory, form in our early infancy between everyone of our feelings of which it forms a part, and consequently between everyone of our feelings and our self.

hier ou depuis un temps encore plus long. Mais il croit sur des preuves fournies par les circonstances, que s'il avait veillé ainsi, il aurait vu la montagne d'une manière continue et invariable durant tout le temps qui s'est écoulé dans l'intervalle... et en outre il croit qu'un autre être, qui, avec des organes semblables aux siens, aurait regardé dans la même direction à un moment quelconque de cet intervalle, pendant lequel il n'a pas regardé lui-même, aurait vu l'objet de la même façon que lui. Tout ceci s'applique également à un objet humain.... Si nous changeons maintenant de point de vue, et que nous demandions ce qui fait de moi une même personne pour moi-même, nous ajoutons à ce que nous avions déjà dans le premier cas, la série entière des états passés de ma propre conscience. La preuve sur laquelle j'admets ma propre identité est donc celle de la mémoire. Mais la mémoire ne remonte pas au-delà d'une certaine limite dans la voie du passé, et pour tout ce qui précède cette limite, aussi bien que pour tout ce qui la suit et dont nous avons perdu le souvenir, la croyance dépend d'une autre preuve. »

Locke, ajoute Mill, a eu tort d'attribuer à la conscience la croyance à l'identité, et de s'appuyer ensuite sur la mémoire pour la démontrer, comme si les deux fonctions n'en faisaient qu'une. Locke cependant a vu une partie du véritable état des choses, et c'est que si je suis à mes propres yeux identique, ceci n'a lieu qu'à l'égard des faits de ma vie passée dont je me souviens ; et que si je crois avoir été la même personne que je suis maintenant, pendant le temps dont je ne conserve pas le souvenir, c'est que j'ai une preuve suffisante que je n'ai pas cessé d'être le même pour les autres.... Ces considérations écartent l'enveloppe extérieure qui couvre, pour ainsi dire, l'idée du moi. Mais, après cela, il reste encore un voile intérieur, qui, autant que je puis saisir, est impénétrable.

Mon identité personnelle consiste en ceci : que je suis le même moi qui a senti ou qui sent quelque fait spécial rappelé à ma mémoire. C'est bien : mais qu'est-ce que la Mémoire ? Ce n'est pas simplement avoir l'idée du fait rappelé, c'est-à-dire rien qu'une pensée, une conception, une image. C'est avoir l'idée rappelée avec la croyance que le fait, dont nous avons l'idée, est réellement arrivé, ou plutôt est arrivé à moi-même. La mémoire diffère par conséquent de l'imagination, parcequ'elle implique un moi antérieurement modifié par les faits qu'il se rappelle, un moi qui était alors le même qu'il est maintenant. Le phénomène du moi et celui de la mémoire sont simplement deux côtés d'un même fait, ou deux manières différentes de voir le même fait. Nous pouvons, comme psychologues, les tirer l'un de l'autre ou les rapporter l'un à l'autre.... mais en faisant cela nous n'expliquons ni l'un ni l'autre (1). Toutes mes sensations, conclut Mill, sont unies entre elles par un lien inexplicable (*by an inexplicable tie*)... Et ce lien, à mon avis, constitue mon moi (*and this bond, to me, constitute my Ego*). Mill souhaite, en terminant son commentaire, qu'un autre psychologue soit plus heureux et porte l'analyse au-delà du point où il l'a laissée. Nous ne prétendons pas avoir ce bonheur; nous ne croyons même pas qu'il soit nécessaire de rien innover dans l'examen du sujet dont nous nous occupons, pour faire un pas de plus dans l'analyse entreprise par Mill avec tant de pénétration et de finesse ; il suffit, à notre avis, de rétablir des faits déjà observés, et de compléter les distinctions du philosophe anglais par quelque

1. The phenomenon of self and that of memory are merely two sides of the same fact, or two different modes of viewing the same fact. We may, as psychologists, set out from either of them and refer the other to it. We may, in treating of memory, say that it is the idea of a past sensation associated with the idea of myself as having it. Or we may say, in treating of identity that the meaning of self is the memory of certain past sensations..... At last it must be said, that by doing so we explain neither.

réflexion et quelque rapport qu'il a omis. Si nous ne levons pas complètement le voile, nous le rendrons au moins plus transparent. Et d'abord il y a deux idées bien distinctes dans l'idée complexe du moi, celle du sujet et celle de ses attributs, et dans ceux-ci il faut distinguer l'unité et l'identité.

Commençons par reconnaître comme un fait que, soit illusion, soit vérité, peu importe pour le moment, dans tout acte de conscience se retrouve un moi, ou sujet, quelque chose d'un ou qui paraît tel, à quoi se rapporte le mode unique ou multiple qui fait partie du sentiment. Or ce rapport, qui reparaît dans tout mode de conscience pris isolément, ne peut se confondre avec celui qui existe entre le mode présent et le mode passé, ou avec la succession des modes de différents temps relatifs au même sujet. Là n'intervient que l'idée d'unité, et ici nous ajoutons celle d'identité. La seconde suppose la première ; car si la seconde peut se réduire à une certaine continuité d'existence, la première exclut la multiplicité du sujet auquel la continuité est attribuée. En d'autres mots, la succession intérieure non-interrompue, qui, telle que l'entend Mill, se convertirait avec l'identité personnelle, a pour facteurs non-seulement la mémoire, mais la conscience, non-seulement la succession continue et la répétition des modes antérieurs, mais la succession continue de l'unité immanente dans la conscience, et partant aussi la répétition de cette unité antérieurement consciente.

Il suit de là que l'idée du moi se complète par l'identité, mais existe déjà avec l'unité ; qu'elle n'est toute entière, ni dans la conscience, ni dans la mémoire, mais qu'elle dérive des deux combinées ; que par conséquent on ne peut pas s'arrêter à l'opinion émise par Mill : qu'un être doué de conscience et dépourvu de mémoire ne pourrait pas dire *moi*, ne serait pas *un moi*, parceque, n'ayant pas de mémoire, il n'aurait pas

non plus cette succession non-interrompue de pensées et de sentiments qui constituent son identité.

Un tel moi, s'il est permis d'en faire l'hypothèse, pourrait être étranger à lui-même dans la série d'actes isolés qu'on lui suppose, dans les transitions des divers moments de la succession de ses modes ; il serait comme une série successive de moi, au lieu d'être un moi unique sous la multiplicité connexe de ses changements, par la raison qu'il manque du premier fondement de l'identité, qui est la continuité du sujet, et du moyen de la constater, c'est-à-dire de la mémoire ; mais il existerait dans chaque acte de conscience et pourrait se saisir dans sa forme d'unité intérieure. Le lien mystérieux dont parle Mill, nous semble donc consister dans la répétition d'une unité active consciente, que nous pouvons nous borner pour le moment, à considérer dans les limites de l'observation psychologique, abstraction faite de ses rapports avec la métaphysique proprement dite.

Mill dit, en somme, pas de mémoire, pas d'identité, pas de moi. Nous disons, à notre tour, point de conscience, point d'unité, point de moi, point de mémoire, et partant point d'identité, point de moi identique.

La question est assez grave pour que nous nous y arrêtions encore un instant. Quel est en définitive le but et le résultat de la recherche de Stuart Mill sur ce point du rapport du moi avec l'identité ? Le but, c'est de rendre compte de ce rapport sans sortir de l'association ; le résultat, c'est que l'association ne l'explique pas. Et en effet, si l'association peut expliquer la succession des modes subjectifs et la chaîne de leurs reproductions, elle ne rend pas compte, à coup sûr, de ce qu'il y a de permanent pour la conscience dans leur succession. Autre chose est cet élément permanent, et autre chose ce qu'il y a de non-interrompu dans la succession. L'un est si peu assi-

milable à l'autre que le premier seulement possède une identité véritable, tandis que l'autre n'a qu'une identité nominale. Que la chaîne de nos modes soit continue ou non, cela change-t-il la nature des chaînons qui la composent? Ne sont-ils pas variés et dissemblables, si bien que leur ressemblance n'est que partielle et fondée sur les rapports de genre et d'espèce? Et si l'on dit que les fonctions de la reproduction et de la reconnaissance leur restituent dans la mémoire une sorte d'identité individuelle, cette réponse ne lèvera pas la difficulté, car nous aurons toujours la multiplicité au lieu de l'unité, et on demandera toujours, avec Mill lui-même, sur quoi repose la croyance ou le jugement par lequel nous affirmons l'existence de quelque chose d'identique, qui dépasse la série des modes successifs et changeants.

Dans l'*Examen de la philosophie de Hamilton*, au chapitre XII, Stuart Mill a traité le même problème que dans les notes précédentes, avec cette différence cependant, que là ses réflexions regardent plutôt la substantialité du moi que celui de ses attributs qu'on appelle l'identité personnelle. Il y remonte à l'idée de substance que nous allons voir tout à l'heure appliquée à la perception extérieure, et qu'il appuie sur la mémoire et la prévision des modes passés et à venir. Voici la partie la plus caractéristique de ce chapitre; elle confirme et complète les passages que nous avons extraits de son commentaire à James: « Un souvenir de sensations, « même quand on ne le rapporte pas à une date précise, « implique la suggestion et la croyance qu'une sensation dont « elle est une copie ou une représentation, a effectivement « existé dans le passé, et une prévision implique une croy- « ance plus ou moins positive qu'une sensation ou un autre « sentiment auquel elle se rapporte, existera dans l'avenir. « On ne peut expliquer exactement les phénomènes impliqués

« dans ces deux états de conscience, sans dire que la croyance « qu'ils renferment, c'est que moi-même j'ai déjà eu, ou que « j'aurai; et non qu'un autre aura plus tard les sensations « remémorées ou attendues. Le fait qu'on croit, c'est que les « sensations ont formé réellement ou formeront plus tard « une partie de la même série d'états, ou de la même chaîne « de conscience, dont le souvenir ou la prévision de ces sen- « sations est la partie maintenant présente. Si donc nous « regardons l'Esprit comme une série de sentiments, nous « sommes obligés de compléter la proposition, en l'appelant « une série de sentiments qui se connaît elle-même comme « passée et à venir; et nous sommes réduits à l'alternative « de croire que l'Esprit ou Moi est autre chose que les séries « de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien « d'admettre le paradoxe que quelque chose qui, *ex hypo-* « *thesi*, n'est qu'une série de sentiments, peut se connaître « soi-même en tant que série. » (Examen de la Philosophie de Hamilton, p. 234, traduction française de Cazelles). Cette alternative posée par Mill contient évidemment la condamnation de la psychologie systématique de l'association, autant que la solution du nexus inexplicable dont il avoue le mystère à propos de l'identité. Mais hâtons-nous de passer à la perception et à la question de la réalité du monde physique.

En prenant pour guide les associations des sensations, Stuart Mill arive sur ce point à une solution qui flotte entre l'idéalisme de Berkeley et le criticisme ou le semi-idéalisme de Kant. Voici en effet le résumé de sa doctrine telle qu'elle est exposée au chapitre XI de son *Examen de la philosophie de Hamilton*. Si nous pénétrons par l'analyse dans l'idée de substance, nous y trouvons quatre caractères et rapports qui en distinguent l'objet et en forment le critérium. Le premier est, que la substance est permanente; le second est, qu'elle sert de

substratum ou de condition d'existence aux modes; le troisième est, d'être opposée à ces modes et aux sensations que nous en avons; le quatrième, c'est d'être la cause ou l'antécédent dont les modes sont les conséquents ou les effets. Or ce criterium est parfaitement applicable, selon Mill, aux possibilités permanentes de nos sensations; d'où il résulte, à son avis, que pour expliquer notre croyance à l'existence de la matière ou à l'existence des substances physiques, il suffit de la réduire au jugement qui affirme ces possibilités; comme pour expliquer ces possibilités elles-mêmes il suffit des sensations, de leurs groupements et du travail qu'elles subissent sous l'influence de l'association et de l'abstractión. En effet, selon Mill, après avoir éprouvé plusieurs fois les mêmes sensations dans le même ordre, et constituant le même groupe; ce groupe, dont nous gardons le souvenir, nous paraît toujours possible comme un tout, et nous finissons par le regarder comme existant en soi et indépendant de nos sensations actuelles, que nous lui rapportons comme à un principe dont elles dépendent. « Alors on conçoit, ajoute Mill (pages 217 et 218 *ibidem*), « les possibilités comme affectant avec les sensations actuelles « la relation d'une cause avec ses effets, ou d'une toile avec « les figures peintes sur elle, ou d'une racine avec le tronc, « les feuilles et les fleurs qu'elle nourrit, ou d'un *substratum* « avec ce qui le couvre, ou, pour parler le langage trascen- « dental, de la matière avec la forme...... On arrive ainsi « à considérer les sensations, bien qu'elles soient le fonde- « ment de tout, comme une espèce d'accident qui dépend de « nous, et les possibilités comme beaucoup plus réelles que « les sensations actuelles, bien plus, comme les réalités mêmes « dont les sensations ne sont que les représentations, les appa- « rences ou les effets. »

Telle est, en peu de mots, la théorie de Stuart Mill sur la

perception extérieure. Elle est à coup sûr très-subtile; elle se rapproche de celle de Berkeley qui nie l'existence de la substance matérielle, autant que de celle de Kant qui admet les phénomènes sensibles comme des données naturelles. Si l'on reproche, comme on l'a fait, à son auteur (Voir une note à la page 225 de la traduction française) de ne pas démontrer l'existence du monde extérieur, il répond qu'il ne l'a jamais prétendu, qu'il explique de quelle manière nous nous représentons les *possibilités permanentes* comme des objets réels extérieurs à nous; que cependant ces possibilités ne sont pas édifiées par l'esprit lui-même, mais seulement aperçues par lui; que pour parler la langue de Kant, elles sont données à nous, et aux autres êtres comme à nous. Mill croit néanmoins, ainsi que Berkeley, pouvoir démontrer l'existence des autres esprits, nos semblables, et, pour ce faire, il s'appuie sur les signes de phénomènes psychiques qu'il aperçoit dans certains groupes de ses sensations, et qui en même temps ne peuvent,sur l'indice d'autres sentiments, être attribués à son propre esprit.

Nous ne nous arrêterons pas à montrer en détail, ce qu'il y a, selon nous, de sophistique dans cette manière détournée d'atteindre une partie de la réalité du monde qui nous entoure. Nous nous contenterons d'observer que pour établir, sur le témoignage de l'expérience, l'existence d'esprits distincts du nôtre, il faudrait s'appuyer au moins sur deux choses: 1° sur l'extériorité des phénomènes sensibles ou du moins de certains d'entre eux, et 2° sur l'idée et le principe de causalité. Car si toutes nos sensations sont purement subjectives, qui nous forcera à rapporter au dehors, sur leur attestation, des faits qui pourraient être des combinaisons inconscientes de notre vie spirituelle, et que Mill attribue à celle de nos semblables? Les sensations sont nos modes, mais elles contien-

nent des phénomènes physiques et des traces naturelles et ineffaçables d'extériorité. Ainsi entendues et ainsi seulement, elles peuvent devenir, dans des circonstances que personne n'ignore, le pivôt d'une démonstration par analogie, de l'existence des esprits de nos semblables ; à une autre condition cependant, et c'est que nous appliquions aux phénomènes expressifs, qui forment la classe appropriée à cette induction, l'idée de cause et le principe de causalité ; or cette condition ne fait pas moins défaut que la première dans la théorie de Mill. Car on sait qu'il réduit le rapport causal à celui de sucession uniforme, ainsi que l'ont fait ses célèbres précurseurs dans la philosophie de l'association.

Mais des objections plus graves encore frappent la partie de cette doctrine qui regarde la manière de rendre compte de la perception des choses matérielles, et ici nous avons pour auxiliaires non-seulement les philosophes des écoles opposées à celle à laquelle Mill appartient, mais aussi un certain nombre de ceux qui adhèrent à la sienne. Car que fait-il de la distinction entre les qualités primaires et secondaires des corps, entre l'étendue et l'impénétrabilité, la résistance et la mobilité d'un côté, et le son, la couleur, l'odeur, la saveur, la chaleur et le froid de l'autre?

Les unes aussi bien que les autres sont pour lui des sensations et partant des modes subjectifs : la seule différence importante qu'il reconnaisse entre elles, c'est la constance des premières et le caractère moins persistant ou tout-à-fait passager des secondes dans les groupes sensibles dont l'ensemble forme ce qu'on appelle un corps ou un objet extérieur. Et que ce contraste existe, personne ne peut en douter ; le sens commun, aussi bien que la physique et la philosophie sont d'accord pour l'affirmer ; mais qu'il suffise, ajouté aux associations des sensations et à leurs possibilités, pour nous fournir

une analyse et une interprétation adéquate des faits, c'est ce qu'on peut nier, et c'est ce que Mill lui-même a semblé être disposé à mettre en doute, lorsqu'après avoir écrit le chapitre de son *Examen de la philosophie de Hamilton* qui traite de cette matière, il a, dans son commentaire à James, rapporté les solutions de MM. Bain et Spencer, pour lesquels, il est vrai, l'étendue se dissout en sensations de mouvements et en sensations musculaires, mais qui ont du moins admis que la résistance, unie et opposée à notre effort, est la manifestation d'une force extérieure.

Les caractères de constance et de mutabilité ne sont pas les seuls qui distinguent nos sensations par rapport à leur origine. Ceux d'objectivité et de subjectivité sont encore plus importants et plus fondamentaux. Car si toutes nos sensations tiennent sans exception, par un côté, du sujet qui les éprouve, elles ne tiennent pas, dans la même mesure, de l'objet qu'elles représentent, et quelques-unes même, les sensations affectives, n'ont rien d'objectif. On sait quelle opposition celles *d'étendue* et de *résistance* créent entre le dedans et le dehors. Or ces diversités si importantes perdent leur signification sous le niveau que Mill impose à tous nos modes sensitifs. Aucun d'eux ne lui sert de base pour affirmer l'extériorité. Leurs possibilités permanentes sont ce qu'il substitue aux substances et aux causes des phénomènes ; les phénomènes eux-mêmes complètement identifiés avec les sensations ne sont pas, dans sa doctrine, les manifestations ou apparitions des choses externes.

Mais nous aurons occasion de revenir ailleurs sur le rapport du phénomène à la sensation et sur le criterium d'extériorité qu'il contient. Pour le moment, nous nous limitons à quelques considérations sur l'étrange identification adoptée par Mill entre les possibilités permanentes et les substances. On

admet sans conteste que la permanence est un des caractères essentiels de la substance; les modes passent, la substance reste ; mais la possibilité est si loin de pouvoir servir de base à la substance, qu'au contraire elle la suppose. En effet on peut considérer la possibilité sous trois aspects: logique, métaphysique et physique. Est possible logiquement ce qui n'implique pas contradiction, ce qui est intelligible; est possible dans l'ordre métaphysique et physique ce qui est conforme aux conditions fondamentales de l'être et aux conditions de l'existence matérielle ou ce qui en dépend. Mill entend-il par ses possibilités permanentes la simple absence de contradiction qui se vérifie dans les groupes de sensations déjà éprouvées? Alors ses possibilités ne sont que des représentations intellectuelles ne différant des sensations que par le contraste qui existe entre les deux opérations correspondantes de l'esprit. Sont-elles quelque chose de plus, c'est-à-dire des possibilités physiques ou métaphysiques? Elles supposent alors des existences actuelles et des réalités constantes, qui expliquent le renouvellement des mêmes sensations et des mêmes phénomènes. Car le passage du néant à l'être n'est possible que par la préexistence d'un principe actuel et actif. Mais comment demander ces concessions à une théorie qui, ainsi que nous le verrons tout à l'heure, ne reconnaît aucun principe absolu, y compris celui de causalité.

Il y a encore un autre point sur lequel cette doctrine croit triompher sûrement de la critique, et opposer, avec avantage son explication à celle de la métaphysique. Ce point c'est l'unité de la substance extérieure, et elle pourrait y parvenir en effet, si, selon les expressions de Mill citées plus haut, on pouvait assimiler le rapport qui existe entre les phénomènes et leur *substratum*, ou les modes et leur *sujet*, à celui des figures peintes sur une toile, ou bien encore s'il suffisait de

le comparer à la relation superficielle de contenant à contenu, tandis que la substance considérée d'un point de vue métaphysique est inséparable de la cause, ou, en d'autres termes, de la force et de son double aspect virtuel et actuel. La substance, pour la métaphysique, est un principe dynamique déterminé, dont l'unité active maintient unies les propriétés fondamentales et constitue l'essence.

Telle est l'idée de la substance selon l'analyse qu'en ont donnée les métaphysiciens les plus compétents depuis Aristote jusqu'à Leibnitz, conception profonde qui s'élève bien au-dessus de la simple réunion des qualités sensibles à laquelle Locke l'a réduite, et avec laquelle l'école associationiste continue à la confondre. Pour Hartley comme pour James Mill et son fils, son unité n'est que *l'association inséparable* de certaines sensations transformées en possibilités permanentes. L'essence, objet du concept et de la définition, s'y ramène ; tout ce que nous nous représentons au-delà de ces limites est illusion et chimère.

Mais nous voici arrivés, avec la formation des concepts, aux fonctions de l'entendement. Voyons comment John Mill s'efforce d'en rendre compte par l'association. Il nous importe de savoir quelle place sa doctrine sur cette matière occupe précisément dans l'école ; car ses prédécesseurs et ses successeurs n'ont pas professé en tout les mêmes idées que lui sur ce point capital, et nous allons y trouver les traces de ces divergences qu'on incline à regarder comme l'attribut particulier de la métaphysique, tandis qu'elles lui sont communes avec les écoles qui la combattent.

Les passages les plus importants à consulter pour connaître toute la pensée de Stuart Mill sur *l'association inséparable* et ses applications, sont, outre le chapitre XIV de *l'Examen de la philosophie de Hamilton* qui a précisément ce titre,

le XVIème qui traite de la causalité, le XVIIème qui s'occupe des concepts, le XXIème qui est consacré aux lois de la pensée, et, dans la *Logique*, les parties qui traitent de l'abstraction et de la formation des idées, de la démonstration et des vérités nécessaires, des axiômes, et enfin de la loi de la causalité universelle.

Quelle est, selon John Mill, l'origine de nos concepts, par quels procédés se forment-ils? Sa réponse est qu'ils naissent tous de l'expérience, et que leur formation dépend des fonctions successives et combinées de l'attention, de l'abstraction, de la comparaison, de la généralisation ou classification, et finalement du langage.

Il nous faut donc, avant tout, voir quels rapports il établit entre ces opérations, et comment il les coordonne au pouvoir et aux lois de l'association.

Un concept, quoique général, est toujours extrait des choses particulières; l'opinion de Mill est en ceci conforme à l'enseignement traditionnel de l'école expérimentale. Mais que faut-il entendre par la généralité du concept et par le concept lui-même; à quoi se rapporte-t-il, quel en est l'objet? On sait que Stuart Mill est nominaliste. Quelles raisons ont pu persuader un esprit de cette valeur à adopter une opinion si décriée? Qu'est-ce que son nominalisme a de particulier et d'original? Nous allons nous livrer à cette recherche avec quelque détail, et nous prions le lecteur de nous suivre avec patience dans la marche sinueuse et compliquée de la critique appliquée par l'auteur au conceptualisme de Hamilton.

Qu'on nous permette d'abord quelques considérations préliminaires. Il y a, comme on sait, deux choses à distinguer dans les concepts: la matière et la forme. Sous le rapport de la forme les concepts se ressemblent tous, car ils sont

tous fournis devant la conscience qui les analyse, des caractères d'unité, de généralité, de constance et de nécessité. Physique ou mathématique, moral ou psychologique, esthétique, industriel ou autre, quel que soit son objet et sa signification, le concept en est toujours revêtu, et, s'il est bien fait, s'il est définitif, il les imprime, pour ainsi dire, sur la définition. Par la matière, au contraire, les concepts diffèrent et se rapportent à autant de classes qu'il y a de sphères et de déterminations diverses dans la réalité et dans les combinaisons possibles que l'imagination peut créer. Or, quand il s'agit d'expliquer leur formation, les philosophes modernes sont généralement d'accord pour attribuer à l'expérience l'origine de cette partie du concept qui, depuis Kant surtout, est comprise sous le nom de matière; c'est à la conscience, c'est aux sens et à leur action combinée qu'on a recours, pour retrouver le principe naturel de ces déterminations. Mais il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de la forme; ici les écoles se divisent entre l'expérience et la raison. L'école expérimentale prétend tirer de l'expérience la forme aussi bien que la matière des concepts, tandis que sa rivale, l'école de l'intuition, comme on la nomme en Angleterre, fait appel au pouvoir de la raison. On sait à laquelle des deux écoles appartiennent les partisans de la doctrine de l'association. Mais il y a, remarquons-le, cette différence entre eux et les empiristes d'un autre temps, que ceux-ci croyaient avoir trouvé une explication complète des concepts, une fois qu'ils avaient rendu compte, par l'abstraction, du caractère de généralité qui les distingue, tandis que les premiers, procédant dans une autre direction, s'efforcent d'expliquer surtout, par les lois de l'association, les caractères d'unité, de constance et de nécessité. Aussi, à la différence de leurs devanciers, attachent-ils généralement peu d'importance à l'abstraction.

On ne peut pas en dire autant de John Mill. Ce philosophe rend à cette opération dont il ne reconnaît pas cependant toute l'importance, et qu'il limite a un mode de l'attention, un rôle qui s'efface chez la plupart de ses confrères avec l'activité de l'esprit.

Sa pensée sur l'universel se formule, nous l'avons dit, en opposition à celle de Hamilton. Voyons d'abord brièvement en quoi consiste celle-ci, nous exposerons ensuite celle de son adversaire. Le philosophe écossais nie que le concept s'applique aux objets. Pour lui l'objet est toujours concret et particulier; c'est telle ou telle étendue figurée et colorée, tel son ou tel ensemble de sons, et non la figure, le son ou la couleur en général. De son côté l'abstraction ne dépasse pas ce point de vue; elle demeure dans le particulier, car elle n'est, à son avis, que l'attention concentrée sur une partie du contenu de la perception ou de l'image avec omission du r este. Multipliez l'attention sur les parties correspondantes d'autres objets au moyen de l'association active, et par la comparaison et la classification, qui ne sont que deux cas d'association, vous obtiendrez la connaissance du semblable et de l'universel. Car pour Hamilton, le semblable et l'universel ne diffèrent pas et consistent en un rapport qui, à son tour, n'existe pas sans ses termes (*termini similitudinis*), et sans une vue de l'esprit qui les rapproche pour les unir ou les séparer. Il est donc exact de dire, à son avis, que le rapport qui contient le général ne se réalise pas dans l'esprit sans la présence du particulier; il accorde en outre que la parole le fixe, le manifeste et le conserve, mais il soutient aussi qu'il a une forme intellectuelle ou conceptuelle dans l'esprit, et que le concept est *potentiellement* universel dans l'intelligence qui contemple les objets.

Ce conceptualisme ne satisfait pas John Mill. Du moment

que l'objet est toujours individuel, que la conception n'est que l'acte par lequel l'esprit se fixe sur les ressemblances ou les relations des choses, et qu'enfin elle ne se forme et ne subsiste pas dans l'esprit sans les termes perçus ou imaginés, il faut reconnaître, à son avis, qu'elle est comme enveloppée dans les attributs des individus semblables et dans les actes intellectuels qui les rapprochent et les rassemblent, qu'elle fait partie enfin de ces états concrets. Pour achever de la comprendre il ne faut qu'un nom commun appliqué à cette double collection. C'est lui qui donne au concept l'unité, et ce qu'on appelle notion générale ou concept n'est donc qu'un nom.

Voilà comment, selon Mill, nous parvenons à nous représenter l'unité idéale des choses. Il se produit en nous une association artificielle entre leurs attributs particuliers et concrets et une combinaison de sons articulés ou écrits. Quand le mot est prononcé ou que les caractères sont perçus, l'idée de l'objet se présente avec ses qualités particulières; ou plutôt la sensation ou l'image se réveillent pour donner un corps à cette unité factice et symbolique, résultat de l'association de la réalité multiple avec le vocable qui la représente.

Cette solution du problème de la formation des idées ne néglige pas, on vient de le voir, l'activité intellectuelle, mais elle la limite excessivement en transportant au langage un pouvoir, qui ne lui appartient qu'à la condition de préexister dans l'esprit, dans ses fonctions et ses intuitions. Voici d'ailleurs comment l'auteur s'efforce de la corroborer par sa théorie de la *connotation*. Parmi les divisions des noms enregistrées dans la *Logique* de Mill (Vol. Ier chapitre II, version de Peisse) il y en a une qui mérite particulièrement notre attention, et qu'il a reçue, du reste, ainsi que d'autres, des mains des logiciens antérieurs. Les noms concrets sont des noms de

choses, et ils se distinguent en individuels et généraux; ils sont individuels s'ils désignent un seul objet; généraux s'ils en désignent plusieurs; les noms abstraits, de leur côté, expriment un attribut ou une qualité. Les noms concrets individuels, aussi bien que les noms abstraits, notent et ne *connotent pas*. Sont au contraire connotatifs les noms concrets généraux comme par exemple : homme, blanc, vertueux, parce qu'ils expriment un sujet et impliquent un attribut, à la différence des noms abstraits, comme: humanité, blancheur, vertu qui n'expriment qu'une qualité (*Ibid.*, p. 30.). Les noms concrets généraux se rapportent directement aux individuels et connotent les abstraits. L'usage et la valeur de ces noms concrets généraux, ou ce qui est la même chose, leur rapport à la pensée confirme, d'après Mill, sa théorie du concept, parce qu'ils démontrent l'inhérence de l'abstrait dans le concret; et quant à ceux qui expriment les attributs ou leurs combinaisons, ils réalisent, en quelque sorte, l'unité abstraite assignée par les conceptualistes à la notion, unité qui prend un corps aussi dans le nom concret général, associé à la série d'états de conscience dont il représente les aspects spéciaux. (*Des choses désignées par les noms*, chapitre III du livre premier du Système de Logique.)

Telle est la manière dont John Mill, avec l'abstraction et l'association réunies et réfléchies dans le langage, rend compte de l'unité et de la généralité des concepts. Les différences qui séparent son nominalisme de celui de ses devanciers sont subtiles, mais ne changent ni la nature ni l'insuffisance de ce système. L'abstraction, telle qu'il l'entend, demeure un mode individuel sous le double point de vue du sujet et de l'objet. Ce qu'il y a d'identique dans la manière de former l'idée et dans l'idée elle-même, ne trouve pas de place dans son analyse. L'universel n'a dans sa théorie de fondement ni

dans l'esprit ni dans les choses; son unité n'est que l'unité matérielle et individuelle d'un mot. Il n'a ni ébranlé le conceptualisme de Hamilton, ni renversé les doctrines qui reconnaissent dans l'unité intérieure du concept le reflet d'une unité plus profonde encore, celle de l'essence et de la vérité. Mais notre discussion sur ce point serait bien incomplète, si nous négligions de montrer de quelle manière Mill rend compte des caractères de nécessité et d'immutabilité attachés aux vérités rationnelles, et si nous ne disions quelle valeur il attribue aux axiômes, comment il les déduit de l'expérience, quelle est enfin pour lui la signification des vérités nécessaires et des principes de la raison.

Les adversaires de la théorie psychologique de l'association, dit-il, dans le chapitre XVI susmentionné de son livre sur la philosophie de Hamilton, s'appuient principalement sur le sentiment de la nécessité pour la réfuter, tandis qu'au contraire ce sentiment est un des faits qui sont le plus propres à la démontrer. En effet le *nécessaire* est ce dont la négation est impossible d'après la définition de Kant. Eh bien! s'il y a des idées tellement unies que tous nos efforts ne peuvent les séparer, et certainement il y en a, à quel autre principe rapporterons-nous cette impuissance si ce n'est à la force de l'association? En vain Hamilton et son disciple Mansel, Mac Cosh et d'autres écrivains distinguent entre les associations qui ont un caractère accidentel, malgré la persistance du sentiment qui les accompagne, et les associations dont la nécessité se fonde sur la raison; en vain ils distinguent entre les cas de nécessité physique et relative et ceux de nécessité logique et absolue. Les termes mêmes dans lesquels Mill pose la question en nous parlant d'*un sentiment de la nécessité*, nous avertissent que son opinion défie les objections des intuitionistes, parce que pour l'ébranler il faudrait le faire changer de point de vue.

En effet les sentiments sont relatifs, ils peuvent être comparés entre eux sous le rapport de l'intensité et différer les uns des autres par le degré de leur force. Étant admis que la pensée n'a rien par quoi elle se distingue essentiellement du sentiment, les termes du problème agité entre Mill et ses adversaires changent de face. Le contraste qui oppose l'une à l'autre la nécessité logique et la nécessité physique disparaît, et l'association peut sembler unir d'une manière invincible, et sans diversité apparente, les objets de la pensée aussi bien que ceux du sentiment. Dans cette hypothèse, on conçoit qu'il n'y a aucune différence entre l'impuissance où se trouve quelquefois un adulte à se débarrasser de l'émotion de crainte qu'il éprouve dans l'obscurité, et dont il a souvent subi les atteintes dans son enfance, et l'impossibilité de séparer les parties d'un jugement géométrique ou arithmétique, comme dans les exemples suivants : deux lignes droites qui se coupent sont divergentes ; deux et deux font quatre. Il est vrai que d'un côté l'incapacité est absolue, et que de l'autre elle est relative, et que si la force de certaines habitudes subjugue quelques-uns d'entre nous, assez d'autres l'ont vaincue pour nous la faire apprécier à sa juste valeur. Il est vrai aussi qu'il n'est pas impossible de nier du bout des lèvres un rapport mathématique, ni même de mentir intérieurement ou de se tromper, en pensant, de parti pris ou par méprise, la séparation ou l'union de termes entre lesquels l'évidence persiste à nous manifester une relation inverse ; ce qui est assez propre à nous avertir qu'autre chose est un état irréfléchi ou artificiel de l'activité associatrice, et autre chose l'intuition de la vérité. Malgré cela, Stuart Mill n'en réduit pas moins tous les rapports à la même source ; tous s'expliquent, suivant lui, également bien, par l'expérience, l'association et l'habitude. C'est en vain que l'école intuitioniste, pour comprendre les

caractères des vérités de raison, a recours à une connexion mentale *a priori* et à une fonction rationnelle correspondante; à son avis, la seule différence qui les distingue d'autres rapports non moins persistants, c'est qu'outre qu'elles sont formées par l'association inséparable, elles nous cachent leur origine dans la nuit des temps primitifs de l'humanité.

Mais on insiste et on objecte à Mill qu'indépendamment des cas dans lesquels l'association invincible est une erreur ou un préjugé, il y a des exemples innombrables d'association intime et constante qui ne sont pas accompagnés par la conscience d'une nécessité intellectuelle, et telles sont précisément les successions des phénomènes physiques dont il n'est jamais impossible d'imaginer le contraire. Ainsi nous ne sommes pas incapables de nous représenter que le jour ne succède pas à la nuit, malgré l'habitude de voir le contraire, ni de concevoir que la pierre qui tombe dans l'eau, y surnage au lieu de s'y enfoncer, exemples qu'il serait aisé de multiplier aussi loin que s'étendent les lois contingentes de la Nature. A cette observation le philosophe anglais répond que la production de l'association indissoluble exige qu'il n'y ait doint d'intervalles entre les termes de la succession, et qu'à l'un des faits semblables ou prochains il ne s'unisse pas quelque fait de qualité contraire qui relâche le lien des autres et en empêche l'inséparabilité. Si je n'ai jamais vu, ajoute-t-il, une pierre se soutenir d'elle-même sur l'eau, j'ai vu d'autres corps pesants maintenus à sa surface par d'autres forces, ou même par celle de la gravité; cela suffit pour restreindre la force des associations relatives à ces sortes de phénomènes, et quant à ceux dont le type est pris dans la succession du jour et de la nuit, le passage de l'un à l'autre n'est pas assez rapide pour rendre impossible à l'imagination l'action de détacher un terme de l'autre.

Les vues de Mill sur la manière d'expliquer les axiômes ont été attaquées par deux adversaires redoutables, Whewell et Herbert Spencer. Laissons de côté pour le moment les arguments de M. Spencer que nous retrouverons plus loin, et occupons-nous de ceux qui ont été opposés à Mill par l'auteur célèbre de *l'Histoire des idées scientifiques*, et de la *Philosophie des sciences inductives*. Les axiômes, dit-il, sont vrais universellement et nécessairement; leur vérité n'est pas circonscrite au nombre des expériences, mais elle dépasse toutes les mesures qu'elles peuvent nous fournir; elle embrasse tous les cas possibles et leur est antérieure. Autre chose est donc la vérité nécessaire de l'axiôme, autre chose la vérité contingente d'une proposition dont la généralité est fondée sur l'observation, mais dont le contraire n'est pas impossible. Dans la proposition : la neige est blanche, la blancheur et la neige sont unies sur le témoignage de l'expérience; mais on ne voit pas de raison pour affirmer qu'elles ne pourraient pas cesser de l'être. Fondés sur la constitution de l'esprit et sur son rapport avec la nature des choses, les axiômes sont des vérités premières, obtenues par intuition et dont le contraire est inconcevable et impossible en soi. Tel est le principe de causalité, tels sont les principes du raisonnement que Hamilton appelle les lois fondamentales de la pensée. La réponse de Mill à ces difficultés nous paraît faible.

Nous avons déjà vu qu'il réduit la relation causale au rapport d'un antécédent invariable avec son conséquent. Ajoutons qu'à son avis elle nous est suggérée par l'apparition successive des volitions et des sensations musculaires, de sorte que, du côté de son origine, ce *nexus* n'a rien qui ne vienne de l'expérience et de l'association; et quant aux caractères que l'école de l'intuition y reconnaît, lorsqu'il est élevé à la dignité de principe ou de loi universelle de la cau-

salité, Mill les regarde comme des illusions si on les considère comme supérieurs à cette espèce de nécessité que la force de l'habitude unie à l'association est capable d'expliquer, si on les prend pour les marques d'une vérité absolue ou d'une révélation de la nature des choses dans laquelle nos facultés relatives ne peuvent pénétrer.

L'illusion ! voilà le dernier rempart derrière lequel se retranche la doctrine psychologique de l'association, lorsqu'on la pousse, par l'analyse, à choisir entre ses conséquences et les faits qu'elle n'explique pas ou détruit. La différence immense qui sépare l'évidence rationnelle des simples effets de l'habitude est pour elle illusoire, comme le sentiment de l'unité du moi, comme la conscience de la liberté intérieure et de la faculté de se gouverner soi-même.

Cette manière de juger les lois suprêmes de la pensée n'a rien, d'ailleurs, qui ne s'accorde avec le nominalisme, cet autre aspect de la philosophie de Mill dont nous nous sommes occupés. Car, du moment que les principes d'identité et de contradiction n'ont rien de supérieur aux affirmations empiriques, et que les termes dont ils se composent ne sont que les formules des faits associés ou désunis, il est naturel d'en faire simplement les lois générales des propositions identiques et contradictoires. C'est effectivement ce qu'elles sont dans la *Logique* de Mill. Cette transformation se comprend fort bien dans le système d'un nominaliste cohérent. Car du moment que les concepts sont des noms, que peuvent être les jugements si ce n'est des propositions, et les raisonnements, si ce n'est des groupes de propositions ? Quelle diversité peut-il y avoir entre les lois des derniers et les principes des premiers ? Les uns et les autres devront se résoudre à la fin dans les rapports d'association. L'identité et la contradiction ne peuvent-ils pas passer en effet pour le

maximum de la ressemblance et de la différence, et la succession invariable ne nous révèle-t-elle pas le vrai sens caché sous le lien apparent de causalité qui rattache les unes aux autres les propositions du raisonnement ? Et du moment qu'on explique ainsi les principes suprêmes des démonstrations, il est clair qu'on traitera de même la nécessité de leurs conclusions, et que l'union de leurs termes ne sera plus qu'affaire d'association.

Telle est, considérée dans son esprit, la doctrine de John Mill sur les rapports du jugement et du raisonnement avec le concept. Mais quel est donc, nous demandera-t-on, le rôle qu'elle réserve à la pensée ? Disparaît-elle sous le langage ou conserve-t-elle son être propre et sa nécessité ? Il y a deux raisons, selon nous, pour juger que Mill est resté fidèle à son empirisme psychologique, et qu'il n'est pas passé au matérialisme malgré le nominalisme qui l'en rapproche : la première, c'est que pour lui les noms et les sons articulés ne sont en fin de compte, autre chose que des sensations ; la seconde, c'est qu'il admet comme postulat de la logique le droit qu'a la pensée de varier les expressions d'un même sens. L'esprit a donc le pouvoir de fixer la signification des termes en établissant leur rapport avec les choses, c'est-à-dire, au fond avec les sentiments ; il peut suivre et ressaisir le même sens sous les variétés extérieures du langage. Inséparable des mots, mais ayant pourtant sa réalité comme *processus* de la vie psychique, le raisonnement, chez Mill, a pour but de trouver et retrouver une chose dans la série des états réels ou possibles du sentiment et de la perception, moyennant la traduction d'une expression dans une autre. Son vrai principe est celui-ci : *le signe du signe est le signe de la chose signifiée, nota notæ est nota rei ipsius ;* ce qui veut dire enfin que les choses qui coexistent constamment

avec une troisième, coexistent l'une avec l'autre, proposition dans laquelle, bien entendu, les choses ne sont que les sentiments ou les états empiriques de l'esprit (Voir : *Du raisonnement* dans l'Examen de la philosophie de Hamilton)

La constance des coexistences et des successions, c'est-à-dire des associations, voilà finalement le principe dernier du raisonnement aussi bien que du jugement et du concept selon Mill. Tant que l'état de l'univers restera ce qu'il est actuellement, cette loi continuera d'être la règle fondamentale de la pensée ; c'est tout ce qu'on peut assurer. Demander davantage serait méconnaître les limites de notre intelligence et son vrai rapport avec la Nature. Car nous ne pouvons ni établir une équation entre ce qui est convenable pour nous et ce qui est possible en soi, ni confondre l'inconcevable avec l'impossible. L'histoire des sciences ne garde-t-elle pas le souvenir des erreurs sans nombre dont le contraire, c'est-à-dire précisément la vérité, fut tenu pour inconcevable pendant de longs siècles ? Et qu'on n'allègue pas pour agrandir la portée de notre intelligence et contester ce jugement sur l'état toujours provisoire de la science humaine, que les lois de la Nature sont constantes ; car cette maxime faussement attribuée à une intuition *à priori* par l'école adversaire de la sienne, n'est pour Stuart Mill que le résultat le plus élevé de l'induction et de l'expérience, au lieu d'en être la condition première.

Nous venons de parcourir les traits les plus importants par lesquels la *Logique* de Stuart Mill se rattache à notre sujet. Si nous nous étions proposé d'en faire une exposition spéciale, nous nous serions arrêtés surtout à ses découvertes sur les règles de l'induction ; on connait les progrès qui se sont accomplis, grâce à lui, dans cette partie de l'art de raisonner. Nul ne l'a étudiée plus profondément. Mais notre but n'est

pas de chercher dans quelles limites la connaissance des opérations pratiques de la pensée peut s'allier avec la doctrine de l'association. Ce n'est pas l'art du raisonnement que nous avons en vue, mais son fondement scientifique. Or il nous paraît démontré que, sous cet aspect, la Logique de Mill ne saurait satisfaire aux besoins de l'esprit. Les formes du raisonnement qu'elle admet sont trois, et dans aucune d'elles il n'y a place pour l'universel. La première et aussi la plus simple, celle qui est commune à l'homme et à l'animal, va du particulier au particulier ; la seconde s'élève du particulier au général et produit l'induction ; la troisième enfin descend du général au particulier, c'est la déduction. Mais sous toutes ces formes le raisonnement est toujours l'application des rapports de l'association, données empiriques, faits premiers et inexplicables au-delà desquels il nous est impossible de remonter.

L'attachement de Mill à cet empirisme peu différent du pur nominalisme et son opposition systématique au conceptualisme méritent, à notre avis, un jugement sévère. Ce n'est pas seulement avec les doctrines les mieux établies des plus grands métaphysiciens, c'est avec les maîtres de la science moderne du langage que cette partie de ses idées se trouve en opposition. Analysez, dit Max Müller, un mot quelconque et vous verrez qu'il exprime toujours une idée générale et un rapport individuel (*Lectures sur la science du langage*, dernière lecture). La psychologie est ici d'accord avec la linguistique. Un mot est toujours particulier, mais son rapport à la pensée le rattache aussi à quelque chose de général, que l'intelligence seule peut représenter et saisir directement, et dont il lui appartient de transférer et comme d'imprimer le sens dans la parole. Le nominalisme confond les formes de la connaissance sensible, telles que les images et les représentations contenues dans les sensations, avec les concepts proprement dits ou les idées,

et cette confusion en engendre une autre, celle du mot avec le concept lui-même. Mill s'est embarrassé aussi dans ces sophismes, et il s'y est tellement habitué que ce n'est pas sans un sentiment de répugnance, qu'on voit un talent si considérable, un esprit qui dans les sciences appliquées domine de si haut une grande partie des connaissances humaines, s'acharner, pour ainsi dire, sur la portée spéculative de la raison, et soutenir, par exemple, que les idées des figures parfaites que le géomètre se représente par la pensée, prouvent moins la supériorité de cette faculté que sa divergence d'avec la réalité (Logique, livre II, chapitre 5). (1).

Nous sommes loin, du reste, de repousser ce qu'il y a de vrai dans ses observations. Car tant qu'il nous dit que nos conceptions ne sont jamais entièrement séparées des sensations et des images, que l'élément de la connaissance appelé par les Grecs fantastique (τὸ φανταστικόν) est un concomitant continu des idées, et qu'un état d'abstraction absolue n'est pas conforme à la condition réelle de l'humanité; tant qu'il nous montre dans l'association du nom au concept un moyen d'en rendre en quelque sorte l'unité objective et extérieure, sa doctrine, sans être nouvelle, est certainement fondée sur l'expérience. On ne peut méconnaître en effet que depuis la perception la plus humble jusqu'à la méditation la plus élevée, le sens et le sensible accompagnent toujours l'exercice de la pensée, et que l'appréhension de l'intelligible n'est jamais sans quelque coexistence de son contraire. Mais cet état de choses ne doit pas empêcher de reconnaître les caractères qui élèvent la fonction intellectuelle et son objet au-dessus du sens et des données sensibles, au-dessus même de la

1. Ces objets imaginaires ne sont que les copies des objets réels; pour la convenance scientifique nous les feignons dépouillés de toute irrégularité, mais cette supposition est si loin d'être nécessaire, qu'elle n'est même pas vraie, qu'elle s'écarte plus ou moins de la réalité (*Logique* II, chap. v.).

conscience considérée comme sentiment de notre activité et de notre réalité particulière. L'entendement est une puissance qui se détermine et se développe en passant par des phases différentes et en produisant des effets d'une portée très-diverse. L'abstraction est une opération qui lui appartient sans aucun doute, et elle est fort importante ; mais telle que Mill la décrit, elle n'est que la séparation d'un phénomène sensible d'un autre. Or considérée dans ce premier cas l'abstraction ne sort pas des conditions permanentes de la sensibilité qui sont l'espace et le temps ; à ce point son objet et son résultat ne peuvent être que le fait intérieur ou extérieur considéré comme partie d'un tout perçu ou imaginé. Mais qu'on multiplie son action avec celle de l'attention pour rendre la comparaison possible et faire naître l'intuition et le jugement des ressemblances, et aussitôt l'on verra s'élever l'abstraction à un degré plus haut dans la séparation du semblable et du différent et dans le passage successif d'un groupe de ressemblances à un autre. Mais ce n'est pas là que se termine sa marche. Car au-delà de ces abstractions bornées à la sphère des choses sensibles, il s'en produit une autre complètement différente quant au résultat, puisqu'elle permet de contempler les objets *sub specie æternitatis*, selon le mot de Spinoza, en les séparant des conditions de l'espace et du temps, tels qu'ils existent en soi ou dans la pensée pure, opération qui suppose évidemment dans l'esprit une puissance radicalement supérieure à celles qui dépendent de la sensibilité et de la perception. Mais bornons là nos critiques sur le relativisme de Stuart Mill, pour nous placer un instant au point de vue de l'école dont il est un des plus illustres représentants et noter les progrès qu'elle lui doit.

Nous avons déjà fait remarquer la place rendue par John Mill à l'activité de l'esprit méconnue par James, et son atta-

chement invariable à la distinction des phénomènes internes et des externes. Nous avons ajouté qu'on ne trouve pas chez lui l'influence mystérieuse de l'association inconsciente, qui chez Hartley produit les premières sensations et fournit à l'association consciente ses matériaux. John ne s'est pas servi de cette hypothèse que nous verrons reparaître dans les ouvrages de ses successeurs, et notamment dans ceux de M. Spencer.

Quant aux lois générales de l'association qui sont inhérentes à la production et à la reproduction des perceptions et des idées, il n'y a rien dans ses écrits qui ne se trouve déjà dans ceux de Hume ou dans ceux de Hartley et de son père James, sauf quelque développement. Ainsi il n'accepte point la simplification des lois susmentionnées que les deux derniers réduisent au synchronisme et à la succession, et il rétablit les rapports de ressemblance compris dans les énumérations plus anciennes. Il consacre même une de ses notes les plus instructives sur le livre de James (Chapitre III) à démontrer, par des exemples et des arguments décisifs, l'impossibilité de ramener la ressemblance à la contiguïté, et la nécessité d'admettre que la dernière suppose la première. La relation de similitude est en effet si étendue d'après lui, qu'elle redevient ce qu'elle était pour Hume, c'est-à-dire la loi première et universelle de la reproduction.

D'accord avec James, John rejette le *contraste* ou *l'opposition complète* comme principe indépendant d'association, et pour son compte, il la rejette même comme principe dérivé. A son avis, ce ne sont pas les contraires positifs qui se rappellent l'un l'autre directement, mais les contraires négatifs, ou plutôt les contradictoires. Le noir ne nous rappelle pas plus le blanc que le rouge ou le vert, et si la lumière nous fait penser à l'obscurité, c'est seulement parce que l'obscurité

est la négation de la lumière. Si nous allons naturellement, par la représentation mentale, du chaud au froid, malgré le caractère positif de ces deux termes opposés, c'est que nous passons par la chaîne des conditions extérieures qui rattachent l'une à l'autre ces deux sensations et les rendent en quelque sorte contiguës (*Ibid.*, pages 126, édition citée, vol. I. note.).

Ces observations et ces rectifications, si elles sont bornées à la sphère des sensations et des images, ne sont pas seulement subtiles, elles sont vraies et nous aident à en comprendre le jeu.

Nous verrons plus loin quelle importance acquiert chez MM. Bain et Spencer le rapport de la *dissemblance* ou de la *différence*. Il n'est certainement pas aussi important chez Stuart Mill. Mais existe-t-il au moins pour lui comme principe indépendant d'association? Nous sommes bien embarrassés à répondre. Lorsqu'on consulte la note citée ci-dessus, et qu'on la rapproche d'autres notes contenues dans les pages 98, 99 et 100 du même volume de l'œuvre de James, on est amené à penser qu'il n'est qu'un principe dérivé ou du moins concurrent de la contiguité, et l'on inclinera sans doute au même jugement si on considère les passages de la Logique de John dans lesquels on demande la connaissance des différences à la perception directe, et leur détermination à la comparaison, c'est-à-dire enfin à la distinction des choses contiguës (Tome second de la Logique, livre III chap. XXIV.); mais si l'on parcourt les endroits du même ouvrage où est énoncée l'énumération des lois d'association, on y voit que tantôt la différence y est comprise et que tantôt elle ne l'est pas. Ainsi au chapitre III, livre Ier (Tome Ier de la Logique), en résumant les résultats de son analyse et de sa classification des choses nommables, l'auteur établit quatre classes

de choses : 1° les États de conscience ; 2° les Esprits ; 3° les Corps ; 4° les Successions et Coexistences, les Ressemblances et Dissemblances entre les états de conscience ou les sentiments.

C'est, comme on le voit, une table des catégories à l'usage de l'école de l'association, que l'auteur varie quelquefois en y ajoutant l'Existence et la Causation, l'Ordre dans le lieu et dans le temps. Mais ces quatre dernières sont par lui-même réduites aux rapports de coexistence ou de succession, ainsi qu'à l'idée de perception actuelle ou de perception successive possible, tandis que la dissemblance ne paraît pas dans d'autres cas où l'énumération est de nouveau formulée sans que l'auteur s'explique sur la suppression (Voir livre II chap. 1).

Encore deux remarques en terminant cette exposition des idées de John Mill sur les lois générales de l'association. La première c'est qu'il a noté l'existence de deux types d'associations qui ressemblent aux agrégats *mécaniques* et aux agrégats *chimiques*, et dont la différence dépend de la nature des rapports, qui fondent ou qui groupent les sensations en un tout ; la seconde c'est que pour mieux établir les lois de l'association, il a cherché lés cas dans lesquels les sensations sont incompatibles. Ainsi la juxta-position et la fréquence des représentations mentales, ces facteurs de l'habitude, échouent dans un effort d'association lorsque les sensations correspondantes s'excluent. Ainsi on ne peut ni coordonner d'une manière mécanique, ni fondre ensemble comme en un composé chimique, dans la même image, l'espace vide et l'espace plein, la surface convexe et la plane, par la raison qu'on ne peut unir la présence et l'absence de la même sensation, ou autrement qu'on ne peut pas l'éprouver et ne pas l'éprouver en même temps. C'est là un fait général, ou si l'on veut la généralisation d'un fait commun que Mill substitue au principe de contradiction, et qui dans sa doctrine n'a pas d'autre garantie que l'expérience.

CHAPITRE III

Alexandre Bain.

Nous voici en présence d'un esprit très-différent de celui dont nous venons de nous occuper. Tandis que Stuart Mill entreprend de résoudre les plus hautes questions de la philosophie, et que ses efforts visent avant tout à établir démonstrativement ses solutions, M. Bain insiste beaucoup moins sur l'essence des faits que sur les détails. Il aime à multiplier les exemples et se plait dans les accessoires. Presque toujours occupé des fonctions inférieures de l'intelligence, il ne touche aux plus élevées que pour constater les rapports les plus généraux qui unissent les unes aux autres. Il se propose, il est vrai, de nous fournir une histoire naturelle de tous les phénomènes de l'esprit, mais ses recherches, obéissant à son point de vue, nous ramènent toujours aux faits sensibles, comme à la racine dont tous les autres sont le tronc et les rameaux. C'est là, du reste, une direction qui n'a rien de nouveau dans l'école à laquelle il appartient; nous l'avons déjà rencontrée chez James Mill, chez Hartley et Hume, et nous devons même ajouter qu'elle a dans ses ouvrages un sens moins exclusif que dans ceux de ses devanciers. M. Bain n'est pas proprement un sensualiste; il connaît et il décrit l'activité intérieure. La conscience est pour lui, comme pour John Mill, la condition spéciale de la vie spirituelle et le moyen direct de l'étudier. Il distingue et il maintient les trois classes

de faits internes communément admis, c'est-à-dire ceux de la sensibilité, ceux de l'intelligence et ceux de la volonté. Associationiste décidé il ne prétend cependant pas faire tout sortir de l'association. Elle est pour lui, comme pour les philosophes ses collègues, la loi générale de l'esprit, mais l'esprit est aussi quelque chose par lui-même. Jusqu'à quel point sa doctrine est-elle donc conforme ou opposée à celle des autres représentants de l'école, jusqu'à quel point nous présente-t-elle des solutions précises sur le double problème des réalités intérieure et extérieure et de leur rapport ; c'est ce que nous apprendra l'examen de ses écrits et notamment une étude attentive de son livre le plus important : *Les sens et l'intelligence.*

Tandis que Stuart Mill est regardé comme le logicien de l'école de l'association, et que M. Spencer passe pour son métaphysicien, M. Bain est surtout en vogue comme psychologue ; et en effet, sauf un livre de pédagogie et sa *Logique*, qui du reste n'a pas jeté, il s'en faut, l'éclat qui entoure celle de son compatriote John Mill, ses ouvrages sont généralement consacrés à la psychologie. Outre celui que nous venons de mentionner, son traité *des Émotions et de la Volonté*, son livre sur *l'Ame et le Corps*, ses commentaires sur l'*Analyse* de James Mill ont la même science pour objet. Mais la place de M. Bain parmi ses collègues ne serait pas suffisamment marquée si nous nous contentions de relever ce caractère ou plutôt cette direction générale de ses travaux. Nous avons déjà observé combien l'étude de la sensibilité l'attire. Ajoutons maintenant qu'il a fait d'une partie de cette fonction comme son propre lot, et qu'il emploie souvent à l'observer une grande pénétration et un soin minutieux. La sensibilité musculaire nous semble en effet le terrain sur lequel son analyse s'est exercée avec le plus de fruit. En portant son

attention de ce côté le psychologue anglais a repris et développé un genre d'observations qui avait été initié par Hartley, que Érasme Darwin avait obscurci dans un système confus, et auquel les deux Mill avaient renoncé.

Cette partie de notre nature lui paraît même si importante à étudier pour l'intelligence de notre développement, qu'à son avis, c'est par elle que la science psychologique doit commencer. Voyons comment il démontre cette thèse. « La sensibilité musculaire, dit-il, dans un de ses commentaires sur l'*Analyse* de James Mill, est chronologiquement le fait le plus ancien de notre être : nous faisons des mouvements avant de sentir : il y a une énergie innée d'action dans le système animal qui semble aller à la rencontre des objets de sensation. C'est là une raison de priorité. Une autre est le fait bien établi que le mouvement accompagne tous les sens ou est un facteur commun de la sensation » (Analyse vol. I, page 4, note). Aussi, sans prétendre que M. Bain ait été toujours heureux dans l'interprétation des sensations organiques et musculaires, nous reconnaîtrons volontiers qu'il semble faire sortir du chaos, où le génie poétique de l'auteur des *Amours des Plantes* les avait laissés, ces mouvements rythmiques des organismes dont les groupes se coordonnent aux associations psychiques et à leurs compositions régulières. Il les distribue en effet sous cinq classes qui correspondent à autant d'instincts. La première comprend les actions réflexes; la seconde, les dispositions primitives pour des actions combinées et harmoniques; la troisième, les connexions naturelles entre le sentiment et ses manifestations physiques; la quatrième, les germes de la volonté; enfin la cinquième, le mécanisme de la voix.

Si nous avions à écrire un livre d'anthropologie, nous pourrions certainement retirer beaucoup de profit de ces distinc-

tions; mais nous ne pouvons nous laisser détourner de notre but, pas même pour relever ce qu'elles ont de vrai et d'intéressant pour la psychologie empirique. Nous devons plutôt nous hâter de demander à M. Bain comment il décrit et entend le développement de nos facultés, comment se forme, selon lui, la connaissance du moi et du non-moi, quelle valeur il lui attribue, et quel prix enfin il faut attacher aux vérités de raison et à la faculté qui les découvre ou les organise. D'après M. Bain, la sensibilité musculaire a deux côtés ; phénomène à la fois affectif et cognitif, elle a, sous ce dernier rapport, la propriété d'initier la vie intellectuelle, et voici comment. Par les sensations qui la regardent, nous nous apercevons de l'énergie dépensée, de l'effort accompli, de la résistance provoquée. Or cet exercice senti de la force embrasse deux faits qui sont les fondements de tous les autres : le premier est la perception d'une différence ou d'une distinction (*discrimination*) entre deux moments de notre activité et de notre état affectif, et le second est la position et opposition du sujet et de l'objet. Car, d'une part, cette énergie, dont nous sommes avertis par le sens intime, et qui s'exalte ou s'abaisse selon les moments et les circonstances, n'est en somme autre chose que la vie qui, en se réfléchissant dans le sentiment, le rend tantôt agréable et tantôt pénible. Or le plaisir et la peine ne peuvent se succéder sans susciter la distinction d'un changement ou d'un passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire sans faire naître la fonction intellective sur la fonction affective elle-même. D'autre part, si la distinction dont il s'agit n'embrassait que les conséquences affectives de l'énergie et du mouvement, la conscience ne dépasserait pas les limites de la subjectivité et l'intelligence manquerait d'une de ses aptitudes fondamentales ; mais il n'en est pas ainsi, car elle comprend l'effort et la résistance et partant l'oppo-

sition du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur, de ce qui sent et de ce qui est senti, du moi et du non-moi.

Nous reviendrons plus loin sur la manière dont M. Bain explique et démontre cette opposition fondamentale, et nous verrons quel jugement on peut porter sur le caractère qu'elle imprime à sa doctrine. Pour le moment, suivons-le dans sa description des fonctions intellectuelles et dans sa manière de reconstruire l'édifice de la connaissance humaine, afin de voir si l'association réussit mieux entre ses mains à en asseoir solidement les bases et à l'élever jusqu'à ses hauteurs véritables.

Revenons donc à l'association et à ses lois, ou plutôt assistons avec lui à la naissance et à la constitution des fonctions primitives de l'entendement. Il y en a trois, selon M. Bain : distinguer, assimiler, retenir. La distinction, l'assimilation, la rétention composent, selon lui, toute l'intelligence. « Dès les premières périodes de la vie spirituelle, dit-il, il y a une légère fusion de ces trois fonctions. L'impression persistante d'une image distincte du plus simple objet, d'un anneau par exemple, s'obtient par une opération compliquée. On y trouve une série d'impressions de différence unies avec des impressions de concordance (*agreement*) qui, à la fin, se fondent ensemble en vertu de la propriété rétentive (Les Sens et l'Intelligence page. 317, traduction française de Cazelles, Paris 1874, — page 359 du texte anglais.).

D'après cette déclaration, il semblerait que les trois fonctions que nous venons de nommer fussent simultanées dès le commencement de la vie intellectuelle ; mais la pensée de l'auteur du livre des *Sens et de l'Intelligence* n'est pas ferme sur ce point. En d'autres passages il énumère successivement la *distinction* et l'*assimilation* et déclare que la seconde est le complément de la première, et qu'à elles deux elles constituent

toutes les formes primitives de l'intelligence (page 281, ibidem.). Ici la rétentivité occupe la dernière place et suppose les deux autres; elle apparaît comme faculté de reproduction et de rappel des connaissances tandis que l'acquisition est réservée aux précédentes.

« Pour ce qui est de notre connaissance, dit-il ailleurs (pages 417, ibidem et 457 du texte), ou de la perception des choses, la conscience de la concordance ne suppose avant elle que la distinction ou conscience de la différence. Nous connaissons une chose par ses ressemblances et ses différences. » Mais aussitôt il ajoute: « En tout acte complet de connaissance sont enveloppés ces deux modes, et il n'en faut pas d'autre, *si ce n'est toutefois la rétentivité qui est appliquée dans les deux.* »

Voilà maintenant la retentivité présentée comme faculté productrice et reproductrice tout ensemble, et ce jugement de M. Bain semble confirmé par les rapports qu'il croit découvrir entre elle et les formes supérieures de l'expérience et même les opérations de la raison. Car sans elle, nous dit-il, point d'acquisitions, et sans acquisitions, point de comparaisons et de généralisations; bien plus, point d'opérations rationnelles. L'idée elle-même ou le concept n'est qu'un effet de la rétentivité, c'est-à-dire une perception ou une image fixée dans l'esprit, réveillée par un nouveau mouvement du cerveau, privée de sa vivacité primitive et séparée de l'impression qui lui a donné naissance.

Peut-être n'y a-t-il là qu'une incertitude dans la manière de s'exprimer de M. Bain, et faut-il entendre que les deux fonctions du discernement et de l'assimilation donnent naissance à la rétentivité par la répétition de leurs actes, et nous font passer de l'état de simple conscience à celui plus compliqué dans lequel la mémoire entre en exercice. De cette

manière la rétentivité n'étant qu'un résultat des deux facultés originaires, serait comprise dans le second moment de leur existence et serait exclue du premier. Avec cette réserve la doctrine de M. Bain peut être préservée du cercle vicieux dans lequel elle s'embarrasse. En tout cas la rétention ne nous paraît pas pouvoir être comprise parmi les fonctions originaires de l'intelligence au même titre que la perception des différences et des ressemblances; autrement il faudrait effacer le rapport de succession qui rattache la conservation à l'acquisition, la reproduction à la production (1).

Mais voyons comment les lois de l'association rendent compte, selon M. Bain, de la formation et du développement de celles de nos facultés intellectuelles que l'école écossaise tenait généralement pour simples, originaires et indépendantes. C'est ici un point de la plus haute importance pour l'école de l'association en particulier et pour la psychologie en général. Il s'agit de savoir si étant données les fonctions intellectuelles que M. Bain regarde comme simples, c'est-à-dire la *Discrimination*, l'*Assimilation* et la *Retentiveness* ou *Adhesiveness*, l'association peut définitivement expliquer non-seulement toute la mémoire et toute l'imagination, mais tout le jugement et surtout le raisonnement et la raison.

M. Bain distingue les associations en simples, composées et constructives. Ainsi que leur nom l'indique suffisamment, les dernières sont le produit de l'imagination, elles servent à l'invention et se retrouvent dans les combinaisons qui modifient de mille manières les connaissances rassemblées dans

1. Nous retrouvons cette même incertitude dans une note de M. Bain sur l'*Analysis* de James Mill. La discrimination et la rétentivité, y est-il dit, sont différentes fonctions, quoique mutuellement enveloppées.

...... Nous commençons par distinguer des changements d'impression ; ce procédé est nécessaire pour avoir encore une sensation ; plus le pouvoir discriminateur est délicat, et plus grand est le nombre de nos premières sensations (pag. 56 du 1er vol. de l'*Analysis* de J. Mill.).

la mémoire et reproduites par elle. Elles supposent donc les premières, c'est-à-dire les connaissances élémentaires ou composées qui dérivent directement de l'expérience. Mais évidemment les composées, à leur tour, supposent les simples, et par conséquent nous devons chercher les lois dernières de celles-là dans celles-ci. En d'autres mots, les principes des associations simples doivent être les principes suprêmes de l'association. M. Bain en compte trois: la relativité ou principe du contraste ou de la contrariété (*contrast*, *contrariety*,) la ressemblance (*similarity*) et la contiguité (*contiguity*) en comprenant dans la contiguité la coexistence, la succession, la conjonction naturelle; dans la ressemblance l'identité parfaite et imparfaite; dans la relativité toute espèce d'opposition, de limitation et de différence (1).

Cette classification des lois de l'association donne lieu d'abord à cette remarque: que la formule dans laquelle elles sont exposées se rapporte directement à la reproduction ou à la réapparition des connaissances, et que le rapport à la production et à la présentation y est à peine indiqué. C'est ce dont les paroles textuelles de M. Bain font foi: « La loi de contiguité, dit-il, est la base de la mémoire, de l'habitude et des facultés acquises en général. Les psychologues l'ont appelée de divers noms. Hamilton l'appelait loi de réintégration (*redintegration*); il la regardait comme la loi en vertu de laquelle une partie d'un tout évoque les autres parties, comme, par exemple, quand le premier mot d'une citation rappelle le reste, ou que la vue d'une maison dans une rue, suggère le souvenir de celles qui viennent après. Les principes d'association appelés : ordre dans le temps, ordre dans le lieu, cause et effet, rentrent dans cette loi. On peut dire que c'est

1. Cf. Ribot, *Psychologie anglaise;* dans son exposition l'auteur énumère les seuls principes de la contiguité et de la ressemblance, suivant la division contenue dans la seconde partie de l'ouvrage de M. Bain.

la loi d'association proprement dite, d'adhérence ou d'adhésivité mentale, ou d'acquisition (*mental adhesiviseness or acquisition.*)

« On peut assigner à ce mode de reproduction mentale la formule suivante: *Les actions, les sensations, les états de sensibilité qui se présentent l'un avec l'autre, ou l'un immédiatement après l'autre, tendent à s'unir étroitement, à s'attacher l'un à l'autre, de manière que si l'un se présente ensuite à l'esprit, les autres peuvent être évoqués par la pensée.* (Les Sens et l'Intelligence, p. 327 du texte dans la seconde partie, chapitre premier, et traduction française de Cazelles, Paris 1874, p. 285.). Ces passages se rapportent à la troisième des lois énumérées par M. Bain. Nous allons en citer d'autres non moins significatifs qui se rapportent à la seconde et à la première; il est bon que le lecteur les ait sous les yeux pour apprécier nos observations.

« Les actions, sensations, pensées ou émotions *présentes* tendent à faire revivre celles qui leur ressemblent parmi les impressions et les états antécédents. »

« La contiguité unit les choses qui se présentent ensemble, ou qui, par l'effet de quelque circonstance, se présentent dans le même temps à l'esprit, comme, par exemple, quand nous associons la chaleur à la lumière, un corps qui tombe avec le coup produit. Mais outre ce rapport de connexion reproductive, nous trouvons qu'une chose, en vertu de sa ressemblance, en rappelle une autre *dont elle est séparée dans le temps*, comme dans le cas du portrait qui rappelle l'original.

« La seconde propriété fondamentale de l'intelligence, appelée conscience de la concordance ou similarité, est une grande faculté de reproduction mentale ou un grand moyen de rétablir les états mentals passés. Aristote la comprend dans le nombre des relations qui constituent la succession des

pensées. Pour ce qui regarde notre *connaissance* ou perception des choses, la conscience de la concordance n'est inférieure qu'à la faculté de discernement ou conscience des différences. Lorsque nous connaissons une chose, nous la connaissons par ses ressemblances et ses différences» (Les Sens et l'Intelligence, seconde partie, chapitre II p. 457 du texte.).

Sur la première loi d'association le professeur d'Aberdeen s'exprime de la manière suivante: « En tant qu'elle est un moyen de reproduction intellectuelle, c'est-à-dire une des fonctions principales (*leading*) de l'entendement, appelée ordinairement mémoire, la faculté de discernement se montre sous la forme appelée *principe associant du contraste*. En tant qu'identique avec la loi de relativité de tout sentiment et de toute connaissance, elle se montre en un très grand nombre de points et doit être impliquée en toute chose (Les Sens et l'Intelligence, page 322 du texte et page 281 de la version française, partie seconde.).

De cette même loi du contraste ou de la différence l'auteur du livre: *Les Sens et l'Intelligence* fait encore mention vers la fin sous le titre « *Association de contraste* » (Seconde partie chap. III, 8, page 564 du texte), et il est assez difficile de comprendre pourquoi M. Bain s'occupe si peu de la loi d'une fonction qu'il regarde comme la plus importante de celles qui régissent l'intelligence, tandis que presque tout son ouvrage est consacré à la similarité et à la contiguité.

Si l'esprit général de la psychologie de M. Bain et ses déclarations réitérées ne nous assuraient que les lois de l'association doivent gouverner, selon lui, l'acquisition première aussi bien que la reproduction des connaissances, il y aurait lieu d'en douter en lisant les formules précédentes. Son langage, on vient de le voir, est incertain, et l'incertitude serait à peine dissipée si on ajoutait aux citations que nous avons

extraites du livre sur les Sens et l'Intelligence, celles que peut nous fournir le résumé de cette partie de sa doctrine exposé dans une Note de dix pages au chapitre de James Mill sur le même sujet (Voir pages 116-125 du vol. I. de l'*Analysis.*).

Ici l'association des idées nous est présentée comme capable de nous procurer une explication adéquate des opérations de la mémoire, de la raison et de l'imagination. Recherchant ensuite quelles sont les conditions du développement de l'association ou de la rétentivité de l'esprit (*conditions of the Growth of association, or of the retentiviteness of the Mind*) on montre successivement l'influence du plaisir et de la peine sur l'attention, et, par l'attention, sur la plus ou moins grande distinction des sensations et des idées; on insiste sur l'importance de la répétition et de l'exercice pour leur conservation et leur liaison dans la mémoire, et enfin sur la concentration mentale et sa double dépendance du sentiment et de la volonté relativement au même but. A ces observations qu'il est du reste facile de retrouver dans les livres des Écossais, et notamment dans ceux de Reid, de Dugald Stewart et de Hamilton, M. Bain fait suivre l'analyse *dernière* des lois de l'association (*The Ultimate Analysis of the Law of Association*) qui n'est en somme qu'une réduction de toutes les lois de la reproduction aux trois lois générales déjà indiquées ci-dessus; *Contiguité, Similarité, Contraste.*

Enfin le contraste est considéré par lui sous un double aspect, c'est-à-dire comme simple relativité et comme contraste proprement dit. Sous ce dernier point de vue, c'est un lien (*a link*) ou un principe spécial mais non primitif d'association. Les contrastes, dit M. Bain, supposent un genre commun, c'est-à-dire une similarité générique, à moins que nous ne remontions au plus haut de tous les contrastes, à celui du sujet-esprit et de l'objet ou monde étendu (*The subject-Mind, and*

the object or extended world). Ainsi froid et chaleur sont des degrés de l'attribut commun appelé température. Quand ces liens de contiguité et de similarité sont d'une force suffisante, ils conduisent pratiquement à la suggestion mutuelle des choses qui sont en contraste. M. Bain remarque aussi dans le contraste l'existence d'une *relation* qui fait que les deux membres, entre lesquels il existe, sont également présents, quoiqu'ils puissent ne pas être l'objet d'une égale attention. La chaleur, par exemple, n'est pas étrangère au froid, ni le nord au sud; les termes relatifs sont virtuellement impliqués l'un dans l'autre. C'est ainsi qu'on est ramené de la reproduction et de la mémoire à la connaissance proprement dite, et aux pouvoirs primitifs de l'intelligence, c'est-à-dire à la perception de la différence et de la ressemblance, ainsi qu'à l'aptitude de l'esprit à retenir les rapports avec leurs termes et à les unir les uns aux autres, c'est-à-dire, à la rétentivité ou à l'adhésivité, comme l'auteur l'appelle.

Voilà ce qu'une interprétation discrète peut obtenir de plus clair des formules et des développements de M. Bain sur les rapports de la production et de la reproduction. Il nous faut cependant répéter que sa manière de s'exprimer est généralement peu précise et sa pensée souvent ondoyante et confuse sur ce point capital. Il se propose croyons-nous, de montrer que l'esprit est, en tout, déterminé par l'énergie de la vie, que les lois de l'un sont entées sur celles de l'autre; mais tandis qu'il tient cette idée, il ne parvient pas à l'incarner clairement, et la raison nous semble être celle-ci: à savoir que d'un côté il veut être fidèle aux vues systématiques de ses collègues et de ses devanciers relativement à la toute-puissance de l'association, et d'un autre côté, il voit bien que l'association et son rôle ne sont possibles qu'à la condition que le moi soit quelque chose de vivant par lui-même, et qu'il possède des facultés dont l'effi-

cacité nous procure l'intuition des rapports d'association, d'abord dans les cas particuliers, et ensuite dans le champ de l'universel. D'une part le point de vue biologique intérieur élève sa pensée au-dessus du mécanisme de l'association tel qu'il a été enseigné par ses maîtres; d'autre part il s'efforce de s'y tenir enfermé. De là un conflit qui affaiblit et obscurcit la marche de son esprit. De là une indétermination de langage, et nous croyons aussi d'analyse qui tantôt distingue et tantôt confond les lois de l'association mécanique et les fonctions intellectuelles, la part qui revient à l'action de l'organisme et celle qui dépend de la vie spirituelle dans la connaissance. Nous devons savoir gré au psychologue anglais de reconnaître qu'il y a dans l'esprit autre chose que les lois d'associations soumises aux actions matérielles; mais nous ne pouvons l'approuver lorsqu'il parle de l'intuition des rapports dans les mêmes termes qu'il emploie pour parler de l'acte d'association correspondant, quand il fait rentrer l'intuition des différences, la *discrimination*, dans le principe associateur de la production ou de l'acquisition. Rien n'est plus propre que cet exemple à montrer la confusion dans laquelle il est tombé et les inconvénients de la méthode suivie dans l'école à laquelle il appartient. Que la perception des différences, une fois acquise, devienne un motif de reproduction dans laquelle le divers rappelle le divers, parce qu'ils ont été contigus dans le premier exercice de la connaissance, fort bien; il n'y a rien là qu'on ne doive admettre; mais que la distinction primitive de cette diversité soit un rapport d'association tandis qu'elle est positivement le contraire, c'est ce qu'il est impossible d'accorder. Sans doute le semblable et le dissemblable sont unis et comme fondus suivant mille nuances dans la Nature et dans l'Esprit; ce sont généralement nos abstractions qui tracent entre eux des lignes précises, et nous

reconnaissons en outre que la ressemblance est un principe d'association; mais avant de servir à unir nos sensations, nos images et nos idées, elle a dû ainsi que son contraire être l'objet d'une intuition, et l'on ne peut, sans forcer la réalité et le langage, appeler du nom d'association ce qui en est la condition préalable, et ce qui en diffère par ce point essentiel: que l'association ne marque qu'un seul procédé de l'esprit, c'est-à-dire celui qui unit, tandis que l'acte fondamental de l'intelligence est double; car il unit et il divise, il combine et il sépare. La faculté de juger ou l'entendement, car c'est de lui qu'il s'agit, comprendra donc, nous l'accordons, dans l'acte élémentaire de la perception, des différences et des ressemblances, c'est-à-dire la double base de l'association, mais il ne peut en aucune façon se ramener à celle-ci, et il nous paraît également contraire à la vérité de faire de la perception de ces deux rapports deux facultés; la faculté de juger est une; son acte est simple, c'est une vue mentale qui s'applique à deux aspects réels ou possibles des choses. La raison de la diversité n'est pas dans le sujet, mais dans l'objet. Il faut d'abord posséder cette vue; c'est le moment intuitif du jugement ou l'intuition du rapport; vient ensuite le moment du jugement réfléchi, dans lequel on affirme ou on nie; mais dans le premier comme dans le second, l'association ne peut être substituée à la vision intérieure. L'association est par elle-même aveugle et attend sa direction de la lumière de l'intelligence ni plus ni moins que l'acte d'affirmer ou de nier.

Nous nous sommes déjà associés à l'éloge qu'on a adressé à M. Bain comme restaurateur de l'activité de l'esprit dans l'école de l'association. Nous pouvons ajouter qu'il a pris soin aussi de marquer la distinction entre le sentiment et l'intelligence. Dans une note à l'Analyse de James Mill (page

228 du premier volume, édition citée) il a montré, en examinant la doctrine de Hamilton sur ce sujet, que le sentiment est toujours accompagné d'une virtualité de manifestation cognitive (*must always be vith reach of a cognitive exertion*), mais que la connaissance actuelle ne lui est pas essentielle. Il admet que ces deux modes d'énergie spirituelle ne peuvent ni être confondus, ni être regardés comme tout-à-fait indépendants et susceptibles d'une séparation absolue (1); mais cette distinction, dont nous lui tenons compte, est loin de suffire à l'explication des hautes fonctions intellectuelles. Car il y a deux états possibles dans l'exercice de la pensée: celui dans lequel elle ne fait qu'assembler ou séparer les produits des sens, percevoir et appliquer des rapports particuliers et contingents, et celui dans lequel s'élevant au-dessus des données sensibles elle conçoit l'universel, juge et raisonne suivant le vrai sens du mot, c'est-à-dire, d'après les idées. Cette seconde distinction suppose sans doute la première, comme son fondement; sans une certaine spécialité de l'activité intellectuelle, les opérations de la raison ne sont pas possibles; mais cette activité a deux formes; l'une obéit aux rapports sensibles auxquels se ramènent les lois de l'association, et l'autre les domine. L'une nous est commune avec les animaux, et l'autre est le propre de l'homme. M. Bain en se proposant de tirer des fonctions élémentaires intellectuelles aidées de l'association, les formes rationnelles de la connaissance s'est chargé d'une entreprise impossible. Il s'est conduit comme un physiologiste qui, pour nous expliquer les lois des organismes supérieurs, se bornerait à nous montrer, par une infinité d'exemples, la place étendue et indéniable que les phé-

1. We can scarcely be under feeling, without performing same fonction, of an intellectual kind ; the divisions of the mental energies do not imply that they can exist in absolute separation.

nomènes biologiques les plus simples y occupent. Il est tombé dans le défaut reproché par Aristote aux philosophes qui expliquent les choses par des principes communs au lieu de les expliquer par des principes propres.

La discrimination, l'assimilation, la rétentivité figurent dans les couches supérieures aussi bien que dans les inférieures de la connaissance, nous en convenons. Mais pour obtenir les premières, pour acquérir l'idée avec l'universel qui en est l'objet, le jugement et le raisonnement avec leurs connexions, les axiômes enfin avec les caractères qui conviennent aux vérités nécessaires, suffit-il d'additionner les actes individuels d'une pensée asservie aux sens, d'ajouter à elle-même, autant qu'on voudra, la représentation sensible? Cela servirat-il à résoudre le probléme et à répondre aux exigences de la science psychologique? Nous nè le croyons pas, et les efforts avortés de l'école associationiste pour y réussir confirment ce qui est depuis longtemps démontré. Les descriptions que M. Bain nous fait de la conception, de l'idéation, de l'idée sont quelquefois plaisantes. On dirait que depuis Aristote jusqu'à Descartes, depuis Descartes jusqu'à Kant et à Hégel rien n'a été fait en cette matière. L'idée est pour lui comme pour Hume et pour Hartley une sensation affaiblie, une petite image, un simulacre : pour l'obtenir la rétention suffit. Concevoir, former des idées ou se souvenir sont la même chose.

Le jugement est traité de la même manière; il est confondu avec la sensibilité, situé dans le sens musculaire et dans ses *discriminations* comme dans son siège primitif. Dans le livre: *Les Sens et l'Intelligence,* on parle des jugements de l'œil et de l'oreille avec un langage dont le moindre défaut est une ambiguité contraire à l'exactitude scientifique. Et il servirait peu de répondre que les intuitions du sens contiennent quel-

que chose qui correspond au jugement, car elles sont le fondement de ce que la faculté de juger unit ou sépare, et qu'enfin il est seulement question d'une différence de forme. Ici la forme est l'essentiel. Car c'est précisément la forme et non la matière de la connaissance qu'il faut suivre et saisir dans ses traits caractéristiques, si l'on veut me rendre compte des fonctions intellectuelles et des rapports qui existent entre elles. Que dirait-on d'un naturaliste, qui pour nous donner une idée du corps humain, s'aviserait de nous montrer l'embryon tel qu'il existe dans les premiers mois de la gestation, et se dispenserait de nous faire connaître les changements admirables qu'il subit avant et après sa sortie du sein maternel ? Eh bien ! L'esprit a aussi son embryogénie, mais cette étude n'est qu'une petite partie de la psychologie.

M. Bain nous parle aussi de *sensations intellectuelles*, d'idées de mouvement qui ne sont elles-mêmes que des *mouvements initiaux* (page 411 *Ibid.*), si bien que quelque part il va jusqu'à dire que pour penser il suffit de se retenir de parler ou d'agir. (1) Ce qui semble signifier que soustraction faite de la parole, le mouvement qui reste dans le cerveau est la pensée.

M. Bain, nous l'avons déjà reconnu plus d'une fois, a fait des recherches sur les conditions physiques du sentiment et des sensations que la critique signale comme un service rendu à la psychologie. Une de ces recherches regarde la mémoire. Il a combattu la vieille théorie de la conservation des images dans la chambre close du cerveau, il a mis cette partie des fonctions de la mémoire en harmonie avec les progrès de la

1. Nous sentons à chaque instant combien il est aisé de convertir les idées en actions, il n'y faut pas plus que pour rendre un sifflement sensible à l'ouïe, *une pure addition* de force mécanique suffit. Si l'idée tend à produire le fait, c'est que l'idée est déjà le fait sous une forme plus faible. Penser c'est se retenir de parler ou d'agir (pag. 298 *Ibid.*).

physiologie par les formules suivantes : « le sentiment renouvelé occupe les mêmes parties et de la même manière que le sentiment primitif, et il n'occupe aucune autre partie, ni d'aucune autre manière. L'idée d'une chambre cérébrale fermée est radicalement incompatible avec le vrai mode d'opérer des nerfs (p. 296). Sauf la différence d'intensité, la manière d'exister d'une sensation qui persiste après le fait qui l'a produite, est essentiellement la même que celle qu'elle nous présente durant le fait même; les mêmes organes sont en action ; les mêmes courants circulent. » Nous voulons admettre sans observation cette correction faite à l'ancienne théorie de la mémoire; car en ce qui regarde la simple reproduction des sensations et des images, elle nous paraît vraisemblable. Mais épuise-t-elle les fonctions de la mémoire, et surtout explique-t-elle la reconnaissance des connaissances reproduites ? La reconnaissance implique un jugement sur la ressemblance ou l'identité de la représentation nouvelle avec l'ancienne. Or un jeu des nerfs peut bien exciter et réexciter une sensation affective ou représentative, mais jamais il ne contiendra, ni ne produira un jugement. Il en est de la mémoire comme de la conscience ; elle a une forme sensible et une forme intellectuelle; l'une est toujours l'antécédent et presque toujours le concomitant de l'autre; est-ce une raison pour les confondre ?

Le même genre de critique s'applique au rapport de la sensation, du sentiment et de l'image à l'idée ou au concept. Qui est-ce qui pourrait nier les relations qui les rattachent les uns aux autres ? N'est-ce pas dans l'expérience interne ou externe que nous puisons les matériaux de nos conceptions, et ne faut-il pas avoir pris l'habitude de les relier et de les reproduire suivant les rapports de temps, de lieu, de contiguité et de ressemblance qu'ils ont dans la sphère des sens,

avant de les recomposer en un tout intelligible et d'en faire un objet de science et de calcul ? Et néanmoins quelle transformation n'a pas subi la représentation mentale quand elle est devenue une idée sous l'influence des actes multiples et coordonnés de l'attention, de l'abstraction, de la comparaison et de l'intuition de l'universel ? M. Bain ne voit dans l'idée qu'une sensation affaiblie, un tout plus ou moins sensible dont les parties sont unies par l'association et les rapports susdits. Les opérations qui la précèdent et la forment sont si mal définies dans sa pensée qu'il confond les plus diverses. « *Abstraction, dit-il, classification, généralisation de notions et de concepts, noms généraux, définitions ;* toutes ces dénominations expriment au fond la même opération, celle qui identifie un certain nombre de sujets différents moyennant quelque trait commun, qui saisit et considère ce trait comme un sujet distinct de pensée, l'identification n'étant autre chose qu'un pur effort de similarité » (page 494 *Ibid.*) (1). Avec une semblable confusion des choses les plus distinctes, il est naturel que le vrai *processus* de la pensée s'efface, que l'idée, le jugement, le raisonnement, en un mot que les opérations intellectuelles les plus importantes perdent leur forme propre, pour ne laisser paraître que celle de la connaissance sensible qui les accompagne et au-dessus de laquelle elles s'élèvent. Il est naturel que la généralisation descende au degré d'un simple cas d'assimilation, et même plus bas encore, au cas particulier de cette opération telle qu'elle se montre chez l'enfant ou l'animal, c'est-à-dire, sous sa forme mécanique. Rien n'est

1. Abstraction, classification. generalization of notions or concepts, general Names, definitions. — These designations all point substantially to same operation — the identifyng a number of different objets on same one cammon feature, and the seizing and marking that feature as a distinct subject of thought ; the identification being a pure effort of similarity (pag. 511 du texte, 3e édition, Londres, 1878).

plus ordinaire et plus aisé si l'on prend l'habitude de supprimer la spécialité et la plénitude des fonctions pour ne laisser subsister que leur élément commun et minime. Avec cette manière de les étudier, leur début et leur épanouissement ne différeront jamais.

Voici un enfant qui a vu un objet de couleur rouge, qui a retenu cette sensation, et qui, à l'aspect d'un autre objet de même couleur, rapproche la seconde sensation de la première, sous l'influence mécanique de l'association. Dira-t-on que cette assimilation est la même que celle qui distingue dans le genre de la couleur rouge les espèces du pourpré ou du carmin, pour unir les objets des deux sensations dans la qualité commune et les séparer d'après les caractères spécifiques? Autant vaudrait confondre la connaissance scientifique avec la représentation immédiate et vulgaire.

Nous n'en finirions pas avec ces considérations critiques si nous voulions les épuiser. J'en renvoie quelques-unes à l'examen de la doctrine de M. Spencer sur le même sujet. Il y en a une cependant que j'indique en passant et à laquelle je ne vois pas comment M. Bain pourra répondre. Que la généralisation suppose l'abstraction, qu'elle contienne l'abstraction, plus l'unification des éléments communs séparés des éléments individuels concrets, c'est ce que tout le monde accorde. Mais M. Bain n'entend pas ainsi les choses. Suivant sa nomenclature et ses définitions, l'abstraction ne diffère pas de la généralisation. Or, s'il en est ainsi, elle doit toujours avoir pour objet le semblable et jamais le divers, tandis qu'en réalité c'est le contraire qui est vrai. L'abstraction opère à la fois sur les ressemblances et les différences, tantôt elle sépare les premières et tantôt les secondes; elle fraye la voie, tantôt au procédé de généralisation et tantôt à celui de différenciation. Identifier l'abstraction avec la généralisation c'est sim-

plement confondre le genre avec l'espèce. Ces exemples, sur lesquels on nous pardonnera d'avoir insisté, serviront du moins à justifier un jugement qui peut-être semblera sévère, mais que nous croyons fondé, c'est-à-dire que si la philosophie contemporaine doit beaucoup à M. le professeur Bain pour ses recherches sur la sensibilité physique et les phénomènes de la connaissance sensible, l'analyse de la pensée proprement dite, non-seulement ne lui doit rien, mais ne saurait sans rétrogader accepter ses simplifications et ses assimilations arbitraires.

M. Bain a composé une logique dans laquelle les principes de la démonstration sont ramenés aux lois de l'association, la coïncidence et la coexistence sont substituées à l'identité, les vérités mathématiques déclarées relatives, l'axiôme de la causalité est destitué de tout caractère de nécessité. Fidèle à l'empirisme de son école il n'admet aucune source de connaissance qui dépasse l'expérience, et cependant il reconnaît que dans l'usage que nous faisons de ces principes il y a une croyance à leur valeur absolue. C'est là, suivant lui, un phénomène dont il faut tenir compte, mais dont il faut aussi limiter l'importance à la vie. Quant à la science, bornée qu'elle est, à demander les preuves de ses assertions à l'expérience, elle ne saurait en fournir d'une telle portée. Un *élan instinctif* nous pousse à appliquer le principe de causalité et à en attendre la vérification continuelle dans toutes les circonstances. C'est là un effet de notre nature déterminée par l'habitude.

Ainsi nous retrouvons chez Bain le même relativisme que nous avons trouvé chez les deux Mill et leurs prédécesseurs et que nous reverrons chez M. Spencer. Nous ne répéterons pas les considérations que nous avons déjà faites à ce sujet et que nous nous réservons de compléter plus loin.

Examinons maintenant dans la mesure de notre cadre la

théorie de M. Bain sur la volonté. Elle est longuement exposée dans un ouvrage qui a pour titre : *The Emotions and the Will*, et elle est résumée clairement dans une Note de plus de douze pages contenue dans le second volume de l'*Analyse* de James Mill, p. 382. Dans l'examen institué par M. Bain sur la doctrine de son prédécesseur qu'il déclare supérieure à tout ce qui a été fait antérieurement sur le même sujet, l'auteur de cette note commence cependant par éliminer du domaine de la volonté un certain nombre de phénomènes que James Mill et son maître Hartley y avaient compris. En voici l'énumération régulière. N'appartiennent pas à la volonté :

1° Les mouvements physiologiques extérieurs de la toux, de l'éternuement et tant d'autres, qui sont excités ordinairement par une sensation, mais auxquels la sensation n'est pas essentielle. Ils sont involontaires sinon absolument, du moins prochainement et ils rentrent dans la classe des actions réflexes. Quoi qu'une racine commune puisse les unir dans le fond de notre être à ceux qui proviennent de la volonté, ces sortes de mouvements se font remarquer par leur contraste avec cette fonction, ils lui sont psychologiquement opposés.

2° D'autres actions physiques telles que le rire, les pleurs, les battements altérés du cœur, les frissonnements etc, sont des concomitants de la sensibilité en émoi ; ce sont des expressions extérieures du sentiment que M. Bain distingue avec soin des effets des volitions.

3° Il y a enfin des opérations qui dépendent des idées, comme dans les cas d'imitation involontaire, dans les convulsions contagieuses, dans l'influence exercée par l'imagination. C'est là une source naturelle (*genuine*) d'action, mais fort distincte de la volonté. A ce genre de mouvements appartiennent la ressemblance étrange entre l'effet qui est produit

par l'idée d'une médecine qu'on croit avoir prise et celui qui est dû à l'influence réelle de cet agent, le baillement qui se communique d'une personne à l'autre, le vertige qui s'empare de nous au bord d'un précipice.

Voilà, d'après M. Bain, ce que la volonté n'est pas. Voyons ce qu'elle est. 1° Elle est une acquisition étendue et laborieuse (*the Will is an extensive and laborious acquisition,*) poursuivie, surtout au commencement, au milieu de difficultés considérables. 2° Dans sa maturité elle a pour antécédent immédiat l'idée de la chose à faire. 3° Sa loi est de suivre le plaisir et d'éviter la peine.

Il arrive cependant que certaines tendances qui ont pour point de départ nos idées sont dans la direction de la peine. Comment s'explique cette exception apparente à la loi? Le voici; il y a deux phases dans l'action de la peine. La première est celle où nous nous trouvons lorsque durant une peine présente, quelque événement vient nous en soulager; dans lequel cas nous éprouvons une exaltation physique exactement comme lorsqu'on éprouve un plaisir soudain. Nous pouvons alors résister au découragement et développer notre énergie en poursuivant l'action commencée.

Dans la seconde phase la peine agit comme stimulant sans un soulagement présent, et par conséquent sans le bénéfice de la loi du plaisir. Et comment cela? La réponse est que l'idée du soulagement est la circonstance qui produit l'opération (*the operative circumstance.*) Que cette idée soit la source réelle d'une nouvelle force pour l'agent, c'est ce qui est attesté par les faits les plus notoires. C'est ce même rapport de l'idée du plaisir attendu opposé à la peine actuelle qui est la condition de la prudence et de la modération, qui nous permet de résister à la pression du présent en vue d'un idéal. La plus haute manifestation de l'énergie volontaire

doit son mérite et sa signification au fait qu'un plaisir actuel enflamme et une peine actuelle éteint les activités, et que pour contrecarrer ces tendances, il doit y avoir une peine idéale dans un cas et un plaisir idéal dans l'autre, ce qui est, quoique sous une forme différente, la loi de l'esprit précédemment énoncée (Vol. II de l'Analyse de James Mill, page 388, note de Bain.).

Nous ne nions pas ce que cette description de la volonté a de vrai au point de vue de la partie de nos actes qui a pour but le plaisir et pour règle l'intérêt. Loin de méconnaître l'importance de l'utile, nous admettons volontiers qu'il est la loi la plus ordinaire des actions humaines. Mais nous maintenons aussi qu'elle n'est pas la seule. L'obligation, le devoir, la loi morale enfin, de quelque nom qu'on l'appelle, a aussi sa part et la plus belle dans notre conduite; c'est elle et elle seule qui en fonde la valeur; sans elle la moralité perd son nom pour s'appeler la force ou le calcul. Et d'ailleurs, la volonté ne manifeste vraiment sa forme la plus élevée, celle dans laquelle brille du plus pur éclat son plus précieux attribut, si ce n'est dans la lutte avec le plaisir pour un motif désintéressé et au prix de sacrifices pénibles. Or ce triomphe de la volonté, qui est en même temps celui de la liberté morale, ne s'explique pas dans une doctrine qui admet pour loi invariable de la volonté la poursuite du plaisir et la fuite de la peine.

Nous comprenons néanmoins qu'avec la doctrine de l'association on ne puisse aboutir qu'au déterminisme en psychologie et à l'utilitarisme en morale. Nous l'avons déjà vu plus d'une fois chez les devanciers de M. Bain. Les plaisirs et les peines associés à certaines idées font naître des habitudes dont le résultat constitue notre conduite et notre caractère, et si dans les livres des associationistes on parle encore de choix,

ce n est que par métaphore. En réalité il s'agit toujours d'un choc d'émotions et d'intérêts, où la victoire appartient au plus fort suivant le sentiment ou suivant la réflexion. Un semblable choix n'est que l'effet de la lutte pour l'existence, la *selection* du darwinisme.

M. Bain n'est donc pas parvenu à réaliser l'entreprise qu'il se proposait, c'est-à-dire, de rendre compte des facultés intellectuelles et des facultés actives par les lois de l'association appliquées aux trois fonctions élémentaires de la discrimination, de l'assimilation et de la rétentivité. A-t-il du moins une doctrine précise et démontrée sur la distinction du moi et du non-moi, de l'esprit et du corps? A-t-il une solution bien déterminée relativement à la question du rapport du sujet et de l'objet? Nous prions le lecteur de nous suivre avec patience dans la recherche que nous allons faire. Car outre qu'il s'agit d'une question fondamentale, dont la réponse suffit à marquer le caractère d'un système, nous devons la démêler parmi des analyses délicates qui ont d'une part pour objet la conscience, l'unité et l'identité du moi, et d'autre part l'étendue, l'énergie musculaire, le mouvement et la résistance qui sont, d'après M. Bain et ses collègues de l'école de l'association, les fondements de notre connaissance du monde extérieur.

Dans son livre sur l'*Esprit et le Corps* M. Bain adopte décidément comme critérium de leur distinction, l'*étendu* et l'*inétendu*; cette position est maintenue dans son ouvrage sur les *Sens et l'Intelligence* et dans ses Notes sur James Mill, mais en même temps il soutient que la notion d'étendue n'est pas primitive; ou plutôt il s'exprime d'une manière incertaine sur ce point: car d'abord il nous dit d'accord avec James Mill (page 146 du vol. II de l'*Analysis*), que l'idée de mouvement et l'idée d'étendue sont au fond la même idée, qu'elles

sont simplement deux manières de voir une seule expérience (*There are merely different modes of viewing one experience*), qu'elles appartiennent à une série de propriétés mutuellement enveloppées; opinion qui laisserait à l'étude son originalité sans la séparer du mouvement; qui en d'autres termes, reviendrait à penser que le mouvement et l'étendue sont inséparables, sans que pour cela on puisse les confondre ou prétendre les réduire l'un à l'autre. Mais voici que bientôt après M. Bain nous fait assister à genèse de l'idée d'étendue. Il ne s'agit pas seulement, qu'on veuille bien le considérer, du développement de cette idée, mais de sa naissance et de sa composition. Ce ne sont même pas les premiers mouvements qui nous la fournissent. Notre première sensibilité est, dit-il, un simple tissu de succession, de durée et de continuité, c'est par un procédé d'association et d'agrégation que nous devons acquérir l'expérience hautement artificielle (*the highly artificial experience*) de choses situées avec permanence dans un rapport spécial de coexistence dans l'espace ou l'étendue. — Le mouvement, dit-il encore, est un fait fondamental, mais le mouvement est un fait de succession, et ne peut rien faire pour nous suggérer un groupe de phénomènes contemporains, un univers étendu extérieurement composé du coexistant dans le temps. Il est vrai que le psychologue anglais distingue positivement en nous la passivité de l'activité; mais on se tromperait en pensant que la passivité implique à ses yeux l'extériorité. La sensation passive, ce sont ses propres paroles, est incompétente, par elle-même, à nous donner les bases de l'étendue; par elle nous n'avons ni la résistance, ni le mouvement, ni aucun fait qui participe à ce qui est essentiel à l'univers étendu ou à l'objet. La simple chaleur, l'odeur, la saveur, le contact, le son, la couleur ne contiennent pas les éléments de l'étendue. Leur coopération

avec l'énergie motrice est ce qui nous introduit dans le monde extérieur.

Nous ne suivrons pas M. Bain dans sa description des faits qui déterminent et développent en nous l'idée de l'étendue. Le concours des sensations et des mouvements, de notre activité musculaire et de notre passivité à ce résultat nous paraît indubitable, et si les analyses du psychologue anglais jettent la lumière sur les détails, il n'en est pas moins vrai que l'essentiel des opérations requises pour nous procurer une notion distincte de l'espace et pour le mesurer était connu et fixé avant lui. Ce n'est pas de cette question secondaire qu'il s'agit ici, mais de celle bien plus importante qui concerne l'origine des notions d'étendue et d'espace. Or la doctrine professée par M. Bain parfaitement d'accord sur ce point avec M. Spencer, ainsi que nous le verrons plus loin, prétend que ces idées sont formées par l'association d'éléments sensibles réunis par des rapports de succession et de synchronisme. Le mouvement de nos mains porté soit sur nous-mêmes, soit sur d'autres objets, nous permet de constater des séries répétées de sensations uniformes et contiguës, qui demeurent les mêmes lorque nous les reproduisons en sens inverse, c'est-à-dire en renversant l'opération. Il n'en faut pas davantage pour nous procurer l'idée de points ou de parties qui coexistent dans l'espace. Cette coexistence n'est que la *potentialité* inhérente à l'esprit, d'obtenir des sensations définies au moyen de mouvements définis.

Nous l'avons entendu! Le coexistant dans l'espace est une *potentialité* de l'esprit! (*The coexisting in space, is the mind's potentiality of finding definite sensations by means of definite movements*). N'est-ce pas dire que l'étendue est en puissance dans l'esprit dont elle sort par une sorte d'émanation de notre énergie, ou par le mouvement? N'est-ce pas

dire que l'objet rentre dans le sujet et en est un produit?

Sans doute M. Bain nous parle de la *résistance* comme d'un élément qui est aussi fondamental pour notre perception du monde extérieur. Mais sa manière de l'analyser et de le présenter, après nous avoir fait espérer que nous aurions trouvé dans le contraste d'une force opposée à la nôtre le fondement solide de l'extériorité, dissipe bientôt notre illusion. Car pour lui le sentiment de la résistance est la conscience de l'énergie musculaire ou de la force dépensée, et cette force est la nôtre, et elle nous donne une sensation de pression passive par laquelle nous ne sortons pas de nous-mêmes (pages 146–151 du vol. II de l'Analyse de James Mill, Londres 1878, note de Bain.).

Mais à quoi bon chercher plus longuement les preuves de l'idéalisme de M. Bain lorsque sa théorie de la conscience en contient l'expression indubitable? Non-seulement il refuse de voir dans cette faculté une fonction spéciale ayant pour objet le moi, non seulement d'accord avec Hamilton contre Reid il la regarde encore comme un simple mode des faits psychologiques, comme un concomitant qui en accompagne toutes les variétés, mais il la divise en deux, qu'il appelle la *conscience-objet* (object-consciousness) et la *conscience–sujet* (subject-consciousness) et l'une et l'autre sont deux *attitudes* (attitudes) de l'esprit, l'une pour la connaissance du monde étendu et l'autre pour celle des sentiments et des pensées (p. 226-227 du premier volume de *l'Analysis* de James Mill, note de Bain).

Est–ce Fichte qui parle, est-ce Berkley, ou bien un philosophe de l'école expérimentale? Sans doute en voulant interpréter dans le meilleur sens certaines expressions de M. Bain, il semblerait possible de les concilier avec la réalité du monde extérieur. Ainsi, lorsque dans les *Sens et l'In-*

telligence (p. 669 du texte anglais. Londres, 3e édition), il nous dit que l'objet et le sujet font ensemble partie de notre être, ne croirait-on pas qu'il veut parler de notre être en tant qu'il se compose d'âme et de corps, du sujet inétendu et de l'objet étendu? Le sens commun nous inclinerait vers cette interprétation, mais l'esprit général de la philosophie de M. Bain nous en détourne, Sa conscience subjective et sa conscience objective sont bien deux faces d'une même conscience, deux manières de connaître un même être et non deux expressions pour désigner la conscience de deux choses différentes. Pour ceux qui regardent la conscience comme une fonction spéciale qui s'explique par un rapport du sujet avec lui-même et avec ses modes, la dénomination de conscience-objet appliquée par M. Bain à une division de la conscience est contradictoire et cette division même impossible; l'absurde en pareil cas saute aux yeux. Car aucun de ceux qui admettent la spécialité de la conscience, ne dira que nous sommes conscients des objets, au lieu de dire que nous avons conscience de les percevoir; mais pour celui qui, à l'exemple de M. Bain, n'y voit qu'un mode commun des modes de l'esprit, la division dont il s'agit et les expressions correspondantes doivent paraître d'autant plus philosophiques qu'elles sont plus éloignées de la manière commune de penser et de parler.

Nous n'insisterons pas davantage. L'effort tenté par M. Bain pour déduire l'idée d'étendue d'une série répétée de sensations successives sans objet étendu primitif, la manière dont il tire la résistance du déploiement de notre énergie nous confirment dans ce jugement : qu'entre ses mains la réalité du monde extérieur s'évanouit, ou que du moins la doctrine de l'association est incapable de l'atteindre.

M. Bain a-t-il du moins maintenu au moi son unité et son

identité? Nous le croyons. Une des pages les plus curieuses qu'il a écrites dans ses commentaires sur l'*Analyse* de Mill, est consacrée à la question de savoir si nous sommes capables d'embrasser plusieurs sensations à la fois. C'est en d'autres termes la question de savoir si notre connaissance n'est que le résultat d'une série linéaire de sensations successives suivant l'opinion d'un certain nombre de philosophes associationistes, y compris M. Spencer, ou s'il y a unité dans la pluralité, synchronisme et succession. M. Bain entre dans les détails, distingue l'attention de la perception et démontre que, si la première ne peut s'appliquer qu'à une chose à la fois, la seconde comprend simultanément un champ beaucoup plus large que l'autre épuise peu à peu. Ces observations répétées sur le toucher, la vue et l'ouïe sont décisives (pages 72-76 du premier volume de l'Analyse de James Mill édition citée), note de Bain.).

M. Bain est également favorable à l'identité. Il constate qu'il n'y a pas d'intervalle entre la conscience présente d'un moment donné de notre existence et le moment qui la précède immédiatement, et que ce lien immédiat imaginé dans l'avenir et rétabli dans le passé est une base sur laquelle on peut asseoir solidement la croyance à notre identité personnelle. Elle n'est en somme que la continuité de la vie et de l'activité intérieure constatée par l'observation de la conscience et de la mémoire réunies et prolongées pour ainsi dire l'une par l'autre (pages 398-402 *ibid.*).

Mais tandis que nous nous empressons de constater dans un des maîtres de l'école de l'association ce retour à une des doctrines les plus importantes de l'école écossaise, celle de l'unité de la conscience et de l'identité du moi, nous devons observer que ce résultat n'est pas dû aux principes qui lui sont propres.

CHAPITRE IV

Herbert Spencer.

Il est temps de passer de M. Bain à M. Spencer.

La psychologie de M. Spencer se coordonne à deux grandes théories scientifiques de notre temps, nous voulons dire la théorie de la conservation ou de la persistance de la force et le transformisme darwinien. C'est de ces sources qu'est dérivé son évolutionisme, vaste synthèse, qui, sous le point de vue de l'être, embrasse la matière, la vie, l'esprit et la société, et sous le point de vue de la science, comprend les premiers principes et la cosmologie, la biologie, la psychologie et la sociologie.

Dans ce tableau de la réalité universelle on voit revivre comme refondu par le penseur anglais le positivisme d'Auguste Comte déjà modifié par John Stuart Mill grâce au rétablissement des faits de conscience que le savant français avait bannis de la philosophie positive. Mais ce n'est pas là la seule origine historique des idées de M. Spencer. La Critique de Kant a aussi exercé une certaine influénce sur lui. On peut s'en assurer en rappelant un certain nombre de thèses contenues dans les *Premiers principes*. Il y soutient en effet que l'essence des choses nous est inconnue, que la conscience débute par l'intuition, et la science par l'affirmation de l'inconnaissable (*unknowable*) : que les notions dernières de *matière* et de *mouvement*, de *force*, de *temps* et *d'espace* sont des formes par lesquelles l'inconnaissable s'annonce, pour ainsi dire, à

notre esprit sans se laisser pénétrer ; que tous les phénomènes extérieurs et intérieurs sont des symboles qui révèlent son existence, mais ne nous découvrent pas sa nature. D'où il suit que la réalité finie ou infinie ne nous est pas connue en soi, ou absolument, mais ne l'est que relativement à nous.

Le relativisme est donc le caractère dominant de la doctrine de la connaissance dans la philosophie de M. Spencer aussi bien que dans celle de l'auteur de la *Critique de la raison pure*, avec cette différence cependant que le philosophe anglais, tout en développant les antinomies (1) qui, à son avis, le démontrent, reconnaît dans l'existence de l'Absolu une donnée nécessaire de la conscience, et la seule base possible d'une réconciliation durable entre la religion et la science, entre le sens commun et la Philosophie, tandis que pour le philosophe allemand l'Idéal de la raison ou l'Absolu n'est autre chose que le phénomène suprême d'une raison subjective. Mais hâtons-nous de sortir de ces considérations générales sur les rapports qui rattachent la pensée de M. Spencer à une philosophie qui n'a été étrangère à presqu'aucune des doctrines apparues dans le dix-neuvième siècle, et concentrons plutôt notre attention sur celles qui la touchent de plus près, ou dont celle dépend plus directement.

La correspondance entre les faits psychiques et les faits physiques, déterminée par Hartley au moyen de la vibration et de l'association, est reprise par notre contemporain et renouvelée avec la supériorité de ressources dont peut disposer un esprit familiarisé avec toutes les conquêtes scientifiques de notre siècle. A la vibration, M. Spencer substitue l'onde moléculaire du cerveau et des nerfs : le nom change, le fond

1. On les trouvera exposées aux chapitres III et IV des *Premiers principes* sous les titres de : *Données dernières de la science* et *Relativité de toute connaissance*.

reste ; mais tandis que Hartley, s'appuyant sur des raisons devenues inadmissibles, concentrait presque toute l'action des vibrations dans le cerveau et négligeait trop le sytème nerveux, son successeur rétablit l'équilibre d'après les données de la science de notre époque, et embrasse dans ses interprétations physiologiques des faits de l'âme la totalité du système cérébro-spinal.

Une autre différence sépare bien plus profondément M. Spencer du philosophe que nous venons de nommer. En établissant une corrélation constante entre les phénomènes de l'esprit et de la matière, Hartley, on l'a vu, l'entend dans le sens d'une certaine proportionalité et maintient la distinction de leur nature et de leur principe respectif. L'auteur des *Premiers principes* et des *Principes de la psychologie* va bien plus loin. Tous les objets de nos connaissances n'étant pour lui que les résultats des phénomènes contenus dans les modes de notre sensibilité, et les phénomènes tant intérieurs qu'extérieurs n'étant que des symboles d'une réalité occulte et incompréhensible, d'une force unique et indestructible dont la physique contemporaine a démontré l'identité sous la variété et la conversion de ses formes, il admet naturellement la transformation des deux ordres de faits l'un dans l'autre, et institue entre eux une équivalence parfaite. Non-seulement les vues de Charles Darwin sur la transformation des espèces, mais celles même de son aïeul Érasme sur l'animation universelle semblent reparaître comme refondues et élevées à une plus haute puissance dans le dynamisme unitaire du penseur illustre dont nous nous occupons et dans ses larges formules sur l'évolution du mouvement, de la force et de la vie.

L'infiniment petit et l'inconscient introduits par Leibnitz dans l'explication des faits psychologiques, unis par Hartley à

la vibration et à l'association, sont maintenus par M. Spencer dans sa manière d'envisager les éléments des ondes moléculaires et des sensations correspondantes.

Lui aussi, à l'imitation de ses prédécesseurs, il entreprend une simplification des lois de l'association et les réduit à deux; c'est à dire à la différence et à la ressemblance.

Plus hardi que John Mill qui voit dans les lois de l'association des résultats derniers et infranchissables de l'analyse philosophique; plus résolu et plus précis que M. Bain qui nous laisse incertains sur la manière dont il entend leur rapport à la production des connaissances, M. Spencer remonte par elles à l'origine de nos idées et de nos facultés, et cherche l'explication des lois de l'association elle-même dans le mouvement évolutif du monde; de sorte que, selon lui, l'association psychologique devient un cas particulier de l'évolution universelle.

Esprit éminemment synthétique, il aspire à comprendre dans son système et à concilier les solutions opposées des écoles empirique et rationnelle sur la question de l'origine des connaissances, en ajoutant l'influence de l'hérédité organique et psychologique au pouvoir de l'association, et en demandant à l'expérience passée, ou, selon son expression, accumulée de l'espèce, l'explication des intuitions inexplicables par l'expérience actuelle de l'individu.

Sauf ce concours de l'hérédité, l'association doit, selon lui, expliquer tout le développement de l'esprit, ses états, ses opérations, ses produits. En se livrant, dans ses *Principes de psychologie*, au travail qui a pour objet de le démontrer, le philosophe anglais nous rappelle les pensées et jusqu'aux expressions de Hume et de Hartley. Ainsi que le vieil auteur des *Observations on man*, il fait intervenir l'association entre les sensations infinitésimales, et en tire la sensation consciente,

la connaissance de la sensation. Comme l'auteur du *Traité de la nature humaine* et des *Essais philosophiques sur l'entendement*, il voit dans l'idée ou le concept, le résidu d'une sensation, une sensation secondaire qui diffère de la primitive par le degré et non par l'essence : d'où il suit qu'à son point de vue, comme au leur, le jugement et le raisonnement s'expliquent par l'association de modes psychologiques dérivés de nos sentiments ou de nos images individuelles, sauf les intuitions contenues dans les axiomes et résultant de l'hérédité. Pour lui, comme pour les associationistes ses contemporains et ses prédécesseurs, la base de l'esprit est donc la sensibilité. Pour lui, comme pour M. Bain et pour Lewes, tout dérive du *feeling* qui se transforme successivement dans les états supérieurs de la vie intellectuelle et morale ; mais malgré l'idée dynamique qui plane sur toutes ses parties, ce transformisme n'obéit pas au principe propre d'une énergie consciente et ne s'appuie pas sur les concepts de virtualité, de faculté et de cause substantielle. L'idée de force ne nous est donnée, nous dit-il, qu'en fonction de mouvement, de sorte que les métamorphoses, dont sa psychologie renferme le tableau, ne ressemblent ni à celles de l'idée hégélienne, ni à celles de la sensation de Condillac. Malgré le nom qu'il leur donne, ces transformations ne sont réellement que des compositions et des décompositions ; le changement de qualité n'y apparaît que comme un effet des mutations quantitatives, ainsi que cela arrive à la suite de l'agrégation et de la désagrégation des molécules matérielles ; de sorte que le dynamisme psychologique de M. Spencer n'est enfin que le fond inconnu et inconnaissable dont le mécanisme physiologique constitue le seul côté saisissable et réel. Ce n'est point par métaphore, mais au sens propre, que M. Spencer nous annonce et décrit la composition de l'esprit, du sujet ou du moi. Cette vue est

conforme au système unitaire qu'il substitue au dualisme superficiel de Hartley, et au scepticisme de Hume, et n'est pas moins en harmonie avec l'équivalence des faits matériels et des faits spirituels, et avec la réduction de ceux-ci à ceux-là par une évolution qui prend son point de départ dans la matière cosmique et l'élève, par les phases du mouvement, jusqu'au sommet de l'échelle des êtres.

Également contraire à l'idéalisme de Berkeley qui nie la matière, et au scepticisme de Hume qui ne dépasse pas les phénomènes et n'atteint pas le substantiel, ainsi qu'à l'idéalisme critique de Kant dont les formes subjectives, séparées du *nou-mène*, rendent impossible de constater la correspondance entre l'interne et l'externe, il soumet les doctrines de ces philosophes à un examen qui prétend en dévoiler les contradictions et en démontrer l'impuissance envers le réalisme. Néanmoins il n'entend pas donner son adhésion au *réalisme naturel*, c'est-à-dire au réalisme tel qu'il est professé par le commun des hommes, mais au *réalisme transfiguré* ou *transformé*, système dans lequel les faits psychiques et les faits physiques sont les symboles d'un double aspect de la réalité, se correspondent réciproquement par le parallélisme des rapports de leurs séries respectives, et répondent enfin simultanément à la marche des forces de la Nature qui demeurent inaccessibles à nos regards. De cette sorte enfin, suivant la philosophie de M. Spencer, l'essence des choses est un livre à jamais fermé à notre curiosité, mais le symbolisme des faits qui nous sont fournis par la conscience et la perception nous en laisse deviner quelque chose, par une traduction écrite dans une langue figurée et énigmatique.

Nous avons cru devoir retracer cette rapide esquisse du système de M. Spencer et rappeler en raccourci les points les plus essentiels de ses idées, afin de montrer combien sa syn-

thèse s'élève au-dessus de celles qui ont été tentées par ses contemporains et ses prédécesseurs, et aussi pour nous sentir plus libres dans l'examen que nous allons entreprendre des fondements de sa pyschologie, et surtout des solutions qu'il nous présente relativement à la nature des facultés de l'âme et du moi. Notre admiration pour l'originalité, la puissance et l'étendue qui distinguent son talent ne nous aveuglera pas au point de tout approuver dans ses travaux, et n'empêchera nullement la franchise, et, quand notre conviction l'exigera, la sévérité de notre critique.

Commençons par examiner la doctrine de M. Spencer sur les facultés intellectuelles et demandons-nous d'abord ce qu'il pense sur la conscience, sur les faits qu'elle contient et nous révèle, sur la manière dont l'association, à son avis, les combine et les élève, par agrégations successives, jusqu'aux formes les plus hautes. Voyons par quelles vues la théorie de la connaissance s'allie dans son système à celle de l'évolution, quel progrès s'accomplit et quelles difficultés nouvelles surgissent, sous ce rapport et par son concours, dans l'école à laquelle il appartient. Lorsqu'on examine attentivement la terminologie psychologique de M. Spencer, on ne peut se défendre d'éprouver le regret que la précision de langage dont Reid et les Écossais nous ont donné le précepte et l'exemple, soit abandonnée par lui et par ses collègues, surtout en ce qui concerne la conscience. On est forcé de se poser souvent la question si l'auteur des *Principes de psychologie* et des *Premiers principes* distingue cette fonction de la connaissance d'avec la perception extérieure, s'il la confond avec elle, et plus généralement s'il l'identifie avec les autres fonctions intellectuelles ; car on cherche vainement dans les ouvrages que nous venons de citer sa marque propre et son rôle spécial, et la manière dont elle est présentée et associée aux faits

psychiques nous autorise à dire qu'elle n'est pour M. Spencer, comme pour James et Stuart Mill, qu'une qualité intégrante des phénomènes internes appelés conscients. Malgré cela, il est certain que M. Spencer aussi bien que ses collègues de l'école de l'association, admet l'autorité immédiate de la conscience, et déclare que nous ne connaissons directement que ce qu'elle nous présente. Voyons plus particulièrement ce qu'elle est, comment elle naît et ce qu'elle contient selon notre philosophe.

L'unité élémentaire psychique n'est pas, à son avis, la sensation proprement dite. La sensation est déjà un agrégat, un composé de faits plus simples, ou de modes sensitifs dont l'isolement ou la composition insuffisante ne réunit pas les conditions nécessaires à la production du premier fait conscient. L'expérience en effet nous atteste qu'au-dessous d'un certain *minimum* d'excitation les sensations de l'ouïe et de la vue cessent d'être remarquées, sans qu'on soit pour cela en droit de nier l'efficacité de l'agent extérieur. L'inconscience précède donc la conscience, et celle-ci ne se manifeste dans la sensibilité qu'au moment où les groupes de ses modes élémentaires ont atteint le degré voulu d'intensité et de complexité.

Telle est la conscience suivant M. Spencer; ce n'est ni une faculté, ni l'acte d'une faculté spéciale, mais une qualité des faits psychologiques due à un certain degré de leur développement. Les principes généraux que nous avons relevés tout à l'heure dans le système du philosophe anglais exigent naturellement qu'aux sentiments minimes qui précèdent les faits conscients, et qui en sont la base non moins qu'à la sensation et à la conscience qui en résultent, répondent des phénomènes corrélatifs et équivalents dans l'organisme. En effet, c'est un point constant de la psychologie de M. Spencer que les éléments

des sensations ont pour conditions corrélatives les éléments des ondes moléculaires du système cérébro-spinal, de sorte que le résultat des premiers, c'est-à-dire la sensation, dépend de la combinaison des seconds dans les centres nerveux supérieurs. En d'autres mots le mouvement précède et accompagne le sentiment ; la quantité de l'un correspond généralement à la quantité de l'autre.

D'après l'auteur de cette doctrine, du moment qu'il y a sensation, il y a conscience, mais on se fait illusion si l'on croit qu'il existe des sensations tout-à-fait isolées, et que la conscience peut naître et agir dans cette condition ; car elle présuppose non-seulement la sensibilité inconsciente, mais le changement ou le passage d'un état à un autre ; elle est, en d'autres termes, l'intuition d'une différence. Effectivement une sensation n'est aperçue si ce n'est par opposition à une autre à laquelle elle succède et dont elle se distingue. La perception de la différence, la différenciation qui doit reparaître dans les fonctions les plus hautes de l'intelligence comme dans les plus humbles, se montre déjà ici dans la partie de la sensibilité qui est la base de l'esprit. Mais la sensation n'est pas encore la connaissance de la sensation. Pour qu'elle le devienne et pour que la conscience s'épanouisse complétement avec elle, il faut qu'elle laisse après elle un résidu capable de persister après que la cause extérieure a cessé d'agir. Car ce résidu, ou cette copie affaiblie du mode sensible primitif devient un terme de comparaison qui donne lieu à une perception de ressemblance. Ce nouveau fait complète la faculté de connaître dont nous avons maintenant tous les éléments sous les yeux. Elle a pour condition les sensations minimes, inconscientes, sa forme première est la sensation proprement dite, la conscience en est la qualité fondamentale, la différence et la ressemblance en sont les déterminations essentielles.

Nous allons voir tout à l'heure comment la différence et la ressemblance se compliquent dans les états de conscience ou de connaissance avec la succession et la coexistence. Pour le moment notons de quelle manière s'établit dans la Psychologie de M. Spencer la distinction des faits externes et des faits internes ; il importe de s'en rendre compte, soit pour compléter la théorie de la conscience en examinant son contenu, soit pour établir quelle est, selon le philosophe anglais, l'origine des idées du moi et du non-moi, à quoi il réduit leur signification et leur valeur.

La force est une, mais sa manifestation est double. En effet, nous trouvons dans la conscience deux séries complexes d'états différents et parallèles, les états forts et les états faibles ; les uns composés de sensations des yeux, des oreilles, du goût, du tact et de l'ouïe, en un mot des cinq sens, plus des sensations organiques ; les autres formés de souvenirs, d'images, de conceptions ou d'idées, de volitions et même d'émotions. Les uns sont les originaux et les autres les copies. Hume appelait les premiers *impressions* et les seconds *idées ;* M. Spencer, après avoir enregistré ces dénominations dans les *Premiers principes* (§43), les abandonne dans ses *Principes de psychologie* et met le plus grand soin à démontrer qu'il faut leur substituer celles qu'il adopte, parcequ'elles sont exemptes des défauts de connotation qu'on peut reprocher à celles de son prédécesseur (Septième partie, chap. III, Les termes des métaphysiciens). Il n'y a pas moins de dix oppositions, selon lui, entre ces deux séries antithétiques auxquelles il donne aussi les noms *d'agrégat fort* et *d'agrégat faible.* (1) On peut les voir énumérées dans un tableau symétrique et expliquées longuement au cha-

1. Dans les *Premiers principes* l'auteur ne compte que sept caractères distincts qui servent de signes aux deux ordres de manifestations (p. 162 de la traduction française).

pitre consacré à la différentiation partielle du sujet et de l'objet. (Chap. XVI de la septième partie). Nous relèverons celles qui nous paraissent avoir le plus d'importance pour l'ensemble de la doctrine psychologique que nous examinons et pour les observations qu'elle provoque.

Nous avons déjà noté dans les états de conscience la vivacité des uns et la faiblesse des autres; c'est là le premier fondement de leur distinction, ainsi que la qualité d'originaux qui appartient aux forts et celle de copies qui est l'attribut des faibles. Remarquons maintenant l'antériorité dans le temps et l'indépendance qui sont propres aux originaux et la postériorité dans le temps et la dépendance qu'on prétend observer dans les copies. Enfin malgré la *continuité* qui rattache dans l'un à l'autre les deux agrégats, on admet qu'ils diffèrent considérablement par leur extension, vu que l'un appartient à un tout d'étendue inconnue et que l'autre fait partie d'un *tout restreint que nous appelons mémoire.*

L'importance de ces oppositions ne peut échapper à personne. Si elles s'appliquent réellement sans exception aux membres de la division fondamentale auxquels on prétend qu'elles se rapportent, la psychologie de M. Spencer a une base solide; mais si en plus d'un point elles ne sont pas justifiées, si elles renferment des connotations ambiguës ou fausses aussi clairement que celles que l'auteur reproche aux *impressions* et aux *idées* de Hume, eh bien! nous aurons le droit de les récuser dès le commencement au nom de la logique et de l'expérience. Car il ne faut pas s'y tromper, malgré la place éloignée que leur développement occupe dans l'ouvrage de M. Spencer, ces oppositions pénètrent dans ses premières vues sur les faits de conscience et déterminent nécessairement la base et la méthode de sa psychologie. Nous sommes avertis dès-à-présent qu'une pensée, une volition, une passion ou émotion, à quelque degré d'in-

tensité qu'elles parviennent, quelle que soit l'influence qu'elles exercent, sont des états faibles relativement aux sensations. L'expérience des siècles a beau protester ; les moralistes, les historiens, les politiques, tous ceux qui ont observé l'âme humaine, décrit la puissance de la passion et la force du caractère ont beau réclamer contre une semblable classification ; il est entendu que les faits dont ils se composent sont des états faibles, qu'ils ne sont jamais indépendants des sensations, mais qu'ils ont au contraire toujours en elles leurs antécédents, qu'ils en sont des résidus ou des reproductions atténuées à la façon de certains souvenirs, et que même ils font tous partie d'une mémoire commune à toutes les parties de notre être, d'une mémoire organique et psychique qui embrasse le double aspect de notre existence. M. Spencer dit quelque part, qu'à moins de fixer convenablement le sens des termes employés par les métaphysiciens, il est impossible de faire avancer leur science d'un seul pas. Nous le prenons au mot ; nous sommes autant que lui convaincu de cette nécessité, et, présisément pour cela, nous regrettons que sa manière de concevoir les faits de conscience et la science qui les étudie empiète sur les résultats d'une recherche impartiale. En effet dès le commencement de sa psychologie, la sensation qui, pour lui, est l'élément essentiel des faits internes, nous est présentée comme un *choc nerveux*; plus tard la *sensation de résistance* nous est donnée comme le fait dernier de l'expérience, celui qui devient comme la langue maternelle de la pensée, qui sert à enregistrer toutes les connaissances et à traduire tous les signes (Sixième partie, chap. XVII). La Psychologie elle-même est définie de manière à comprendre les fonctions physiologiques avec les fonctions psychiques, à lui donner pour objet une relation entre deux ordres de relations, ou, suivant le langage de l'auteur, une connexion entre deux

connexions ; c'est-à-dire qu'en termes plus clairs, elle est une science de rapports dont le terme principal ou le sujet, est déjà lui-même un rapport, ou, si l'on veut, un phénomène au double aspect, corporel et spirituel, organique et sentant. C'est bien là en effet la conception qui domine dans les *Principes de la psychologie*, qui en détermine l'esprit et la marche générale. La structure du système nerveux, sa fonction ramenée à la qualité et à la quantité du mouvement et la sensibilité concomitante y sont étudiées dans l'individu et dans l'espèce, puis suivies d'une espèce à l'autre par un coup d'œil synthétique qui embrasse l'étendue du règne animal, de manière à placer constamment sous les yeux du lecteur les analogies, qui, dans la pensée de l'auteur, démontrent la subordination de l'esprit à la matière, de la force du dedans à la force du dehors, et font de l'évolution psychologique un cas particulier de l'évolution universelle.

D'un autre côté nous allons voir que l'auteur va renverser de ses propres mains ce rapport de subordination qu'il a établi avec tant de luxe de distinctions entre les faits internes et les externes, et que le dehors ne peut être, selon lui, un objet de connaissance qui, à la condition de subir la loi du dedans. Mais hâtons-nous de fournir les preuves de ce caractère ondoyant du contenu de la conscience en reprenant l'étude des lois d'après lesquelles il se développe selon M. Spencer, c'est-à-dire des lois de l'association.

La réduction des rapports qu'elles comprennent se distingue, dans les ouvrages du chef actuel de l'école associationiste, de celles qui ont été proposées par les plus systématiques de ses prédécesseurs et par son contemporain M. Bain. Pour Hartley et pour James Mill tous ces rapports se ramènent au synchronisme et à la succession ; M. Bain à son tour, nous l'avons vu, abandonne cette réduction et subordonne les rapports

de temps sur lesquels elle se fonde, à ceux de différence, de contraste ou de relativité, de ressemblance et de contiguïté, ramenant à cette dernière la succession et la coexistence. Le philosophe dont nous nous occupons se trouve sur ce point beaucoup plus près de M. Bain que des écrivains susmentionnés, puisque, lui aussi, il regarde les relations de temps comme dérivées; il prétend cependant arriver à une plus grande simplification que son collègue en réduisant la contiguïté à la ressemblance.

Il importe d'exposer avec quelque détail cette théorie. Elle est fondamentale par ses rapports avec tout le système psychologique de M. Spencer et avec ceux qui l'ont précédé dans l'histoire de l'école. D'abord, sans l'intuition des différences, nous l'avons vu, point d'état de conscience appréciable, point de rapport, point de forme initiale dans la connaissance. Ensuite, sans la répétition d'une différence ou des états qui en sont les termes, point de présentation nouvelle ou représentation, par conséquent point de ressemblance, point d'acte de reconnaissance ou de jugement, point de forme complète de la connaissance. Mais la différenciation et l'assimilation impliquent, avec le changement, la succession, et comme les états qui composent chacun des deux agrégats sont disposés à la fois en série longitudinale et en groupes coexistants, les rapports de différence et de ressemblance se compliquent naturellement de ce ceux de séquence et de simultanéité, qui suivent de leur répétition ou en sont un aspect concomitant. Ici cependant une difficulté nous arrête. Tandis qu'en parlant des deux agrégats qui tantôt se cotoient et tantôt se croisent dans la conscience, M. Spencer admet non-seulement entre eux considérés comme totalités, mais encore entre leurs membres le rapport de coexistence ou d'adhésion simultanée, on sait que d'autre part il attribue à la conscience une existence purement

successive et qu'il exclut la coexistence de sa manière de fonctionner. Y a-t-il là une contradiction dans sa doctrine, ou bien faut-il y avoir une distinction subtile sur laquelle il n'est pas impossible de mettre d'accord l'auteur avec lui-même? Sans prétendre jouer ici un rôle qui ne nous appartient pas et prêter à M. Spencer une interprétation qu'il repousserait peut-être, nous nous hasarderons à dire qu'il faut probablement distinguer dans sa pensée l'élément de la conscience de sa composition, que la coexistence n'est pour lui que le résultat apparent d'une composition successive, et qu'ainsi l'acte par lequel on affirme le rapport de coexistence devient en quelque sorte, par sa succession composée, la forme dont les états compliqués de sensation et d'imagination fournissent la matière. Quoi qu'il en soit, il est certain que le philosophe anglais est si peu disposé à nous accorder l'intuition directe des coexistences que, pour en expliquer la représentation, il a recours à une attention successive et alternante qui, parcourant divers points adhérents les uns aux autres, découvre que l'ordre de leurs positions est indépendant de l'ordre dans lequel notre attention les parcourt, et que par ce moyen nous embrassons en quelque sorte leur simultanéité. Il n'y a aucun doute ; la succession continue est pour lui le caractère invariable de l'activité consciente, et l'artifice indiqué ci-dessus est la seule voie qui puisse, à son avis, conduire l'esprit à la connaissance de la multiplicité extérieure, de l'étendue, de l'espace et de leurs rapports. Comment, est-il dit dans les *Principes de Psychologie* (Page 286 du vol. II) comment les phénomènes statiques externes peuvent-ils être représentés par les phénomènes dynamiques internes? Comment les non-changements du dehors peuvent-ils être représentés par les changements du dedans? On comprend à la rigueur que les changements du *non-moi* puissent être exprimés par les changements

du *moi*; mais comment se peut-il que le repos objectif puisse être représenté par un mouvement subjectif? Évidemment cela n'est possible que d'une manière. Une conscience toujours en état de changement ne peut se représenter à elle-même un non-changement que par une inversion de ses propres changements, par une duplication de conscience équivalente à un arrêt, par un *regressus* qui revienne sur le *progressus* antérieur, par deux changements qui se neutralisent exactement. (1)

Encore un mot sur le rapport de contiguité et nous aurons fini d'exposer la réduction des lois de l'association d'après M. Spencer. Avec les positions perçues dans l'espace et le temps, les positions contiguës naissent dans la conscience, dit-il (Page 273 du vol. II). Les rapports de contiguité se ramènent donc à des rapports de position dans le temps et dans l'espace; mais on vient de voir que les relations de l'espace ne sont représentables dans la conscience que par une relation de temps, et que celle-ci à son tour n'est qu'un aspect des changements continus, des états de conscience et des rapports primitifs de différence et de ressemblance qui les accompagnent et déterminent; de sorte qu'enfin de relation en relation on remonte jusqu'aux deux qui sont primitives et fondamentales. La contiguité, la coexistence, et la succession s'appuient sur la différence et la ressemblance et en dérivent.

On comprend maintenant quelle doit être dans cette doctrine la nature de l'espace et du temps considérés dans leur

1. Rapprochons de ce passage le suivant tiré des *Premiers principes* (Page 173). « Les relations sont de deux ordres; il y a des relations de séquence et des relations de coexistence; les unes sont primitives, les autres dérivées. La relation de séquence est donnée dans tout changement de conscience. La relation de coexistence qui ne peut être donnée originellement dans la conscience dont les états sont sériaires, n'apparaît que lorsqu'on trouve que les termes de certaines relations de séquence se présentent à la conscience aussi facilement dans un ordre que dans l'autre, tandis que pour d'autres relations, les termes ne se présentent que dans un seul et même ordre. »

totalité. « Le temps est la conception abstraite de toutes les séquences et l'espace la conception abstraite de toutes les coexistences. » Nous pouvons les concevoir tantôt pleins et tantôt vides suivant que nous les considérons avec ou sans les choses coexistantes et successives dont la résistance et le mouvement accusent la présence ; mais ce qu'il convient de remarquer avec attention, c'est leur importance relative au point de vue de la connaissance et de l'être. Car, si, comme M. Spencer l'affirme et s'efforce de le démontrer, la coexistence en général n'est connue que par une inversion ou par une duplication alternante de notre vue mentale, aucune coexistence ne sera présentée à la conscience immédiatement, mais toutes lui seront représentées médiatement, et cette représentation sera nécessairement formée des seuls rapports compatibles avec un procédé cognitif ainsi entendu, c'est-à-dire puisés dans les modes du temps. Ce qui nous mène à la conséquence que les points se transforment en moments, et que la durée prend à l'origine des connaissances la place de l'étendue. La coexistence des points résistants dont les groupes sont pour M. Spencer, comme pour d'autres dynamistes, le fond des choses corporelles accessible à l'intelligence philosophique, ne serait donc qu'une simultanéité de ces mêmes forces.

Nous touchons ici à un des problèmes les plus délicats et les plus périlleux de la métaphysique, je veux dire à l'origine de l'idée d'étendue et à sa valeur. La solution qu'en donne M. Spencer s'accorde avec celle de son collègue M. Bain, quoiqu'elle soit présentée avec beaucoup plus de force et de développement. L'un et l'autre veulent tirer cette idée fondamentale, ainsi que celle d'espace dont elle est la base, d'expériences multiples et coordonnées de mouvement et de résistance, paraissant oublier que l'un et l'autre la supposent

et la contiennent; comme si le mouvement et la résistance étaient des attributs de choses inétendues, capables, par leur répétition et leur simultanéité, de produire aux yeux et au toucher l'étendue. Ils ne semblent pas s'apercevoir du cercle qu'ils font et l'on dirait qu'ils raisonnent de la manière suivante. Un grand nombre d'exemples faciles à constater nous démontre que l'étendue se détermine et se mesure par le mouvement et les sensations musculaires. Or pourquoi les moyens qui servent à la préciser ne serviraient-ils pas à nous en procurer l'idée première? Une fois produite l'idée d'étendue s'unit d'abord avec celle de la résistance qui en a fourni les éléments, puis successivement avec tous les attributs visibles et tangibles des causes externes dont la résistance est la qualité centrale. Désormais l'association entre ces deux idées sera inséparable et deviendra l'apanage perpétuel de notre nature.

Telles sont, présentées dans un résumé très-rapide, les raisons principales sur lesquelles le philosophe anglais dont nous exposons la doctrine fonde la subordination de l'espace au temps dans la connaissance. L'espace n'est pas pour lui ce qu'il est pour Kant une forme originale, mais une relation dérivée et réductible au temps. Cette absorption de l'un dans l'autre, contre laquelle, sans doute, notre illustre contemporain se récriera, mais dont le lecteur ne pourra, croyons-nous, douter puisqu'il en tient les documents, justifiera notre assertion de tout à l'heure, c'est-à-dire que notre philosophe renverse d'une main ce qu'il édifie de l'autre. Car tandis que l'esprit général de sa philosophie est un évolutionisme qui va de la matière et du mouvement à l'esprit et tire pour ainsi dire le dedans du dehors, sa simplification des lois de l'association et spécialement sa réduction des rapports d'espace et d'étendue à ceux du temps fait sortir le dehors du dedans et change

la forme du second en celle du premier. Et qu'on ne dise pas que, loin d'accuser un défaut, cette double déduction est, au contraire, le triomphe d'un système qui professe précisément d'admettre la polarité ou le double aspect dans la connaissance et dans l'être. Car le double aspect existerait réellement si le dedans et le dehors avaient une caractéristique respective et irréductible ; mais du moment qu'on prétend établir une subordination d'origine de l'un à l'autre, cette dualité devient illusoire, et il faut choisir entre le matérialisme et l'idéalisme, et la chance tournerait décidément à l'avantage de ce dernier si l'on devait prendre à la lettre la théorie de M. Spencer sur la conscience. Ne parle-t-il pas en effet lui aussi, comme son collègue M. Bain, d'une division de la conscience en deux parties, l'une formant l'agrégat subjectif et l'autre l'agrégat objectif? Les deux manifestations de la force qui répondent aux deux agrégats, l'un fort et l'autre faible, ne sont-elles pas contenues dans la conscience en même temps qu'elles constituent le sujet et l'objet, le moi et le non-moi, et comment ne pas voir dans une pareille manière de présenter l'opposition primitive des termes fondamentaux de la connaissance, une absorption de l'externe dans l'interne, une réduction de la matière à l'esprit? (Voir page 162 des Premiers Principes, version française.) Mais tournons les pages, ou passons des *Premiers Principes* aux *Principes de Psychologie,* et nous assisterons à un renversement de doctrine, et nous verrons ce spiritualisme exagéré remplacé par un matérialisme aussi hardi. Nous retrouverons en même temps la raison pour laquelle la conscience et le moi sont dans un écoulement perpétuel, nous verrons pourquoi, selon M. Spencer, la coexistence et la simultanéité sont exclues des rapports immédiats de leurs modes et des objets directs de la connaissance ; nous découvrirons enfin à quoi se réduit, selon le philosophe anglais, la

continuité et la substance de l'esprit, comment enfin il rend compte de l'identité personnelle.

Nous savons déjà quelle est la méthode de la psychologie que nous exposons. Ce n'est pas proprement une méthode analytique qui observant patiemment les faits et leurs rapports, commence par les exposer fidèlement tels qu'ils sont dans leur forme actuelle, pour remonter autant que possible à leurs éléments primitifs; non; c'est un procédé tout contraire qui commence par ceux-ci et vous fait assister par la synthèse à la composition de l'esprit. On débute avec ce qu'on suppose être le début même de l'esprit, avec les sensations inconscientes, dont la répétition et les groupes font naître les sensations conscientes; puis celles-ci se reproduisant deviennent des états de conscience faibles; se composent à leur tour en groupes spéciaux, forment un tout; et ce tout ou cet agrégat est le sujet conscient ou le moi. Ainsi le moi naît et se développe avec la formation de ce composé (1). Il est composé lui-même; ce n'est pas un état de conscience mais une collection d'états de consciences. Il est même quelque chose de plus si on l'envisage dans son rapport à l'inconnaissable; comme principe des phénomènes subjectifs, ou comme force qui leur correspond.

Mais pour mieux comprendre la suite des idées de M. Spencer et mieux saisir les rapports qui les unissent à celles de ses devanciers ou les en séparent sur cette question capitale; nous ne pouvons nous écarter de la voie qu'il nous trace lui-

1. La simple conscience de la sensation, non compliquée d'une conscience du sujet et de l'objet, est incontestablement primordiale. Durant des différenciations et des intégrations infiniment longues et compliquées, de pareilles sensations primordiales et des idées qui en dérivent, il se développe une conscience du moi et d'un non-moi corrélatif. Et ce n'est que plus tard encore que peut être atteinte cette période où il devient possible au moi développé de considérer ses propres états comme des affections produites en lui par le non-moi (*Principes de psychologie*, VII[e] partie, chap. VI, page 389 du second volume de la traduction française).

même; il nous faut considérer avec lui le développement et la détermination parallèle des deux notions antithétiques du sujet et de l'objet. C'est là sa manière de procéder dans le chapitre de son *Analyse générale* qui est consacré à la *Conception développée de l'objet*, et c'est là aussi qu'on trouve, à notre avis, l'explication la plus complète de sa pensée sur les notions dont il s'agit et sur les réalités qui leur correspondent.

Nous savons déjà que dans le changement continuel des états de conscience dominent une différence et deux ressemblances fondamentales et primitives; c'est-à-dire la différence et les ressemblances respectives des états forts et des états faibles. Sans elles la distinction du sujet et de l'objet ne peut pas commencer. Grâce à elles, elle est non-seulement possible, mais susceptible d'une explication adéquate. En effet, remarque M. Spencer, le commun des hommes ne commence pas comme certains métaphysiciens semblent le prétendre, par ne connaître rien que des sensations ou des modes internes; non, leur foi dans la double réalité qui divise toute l'existence s'affirme d'abord sans l'ombre d'un doute, et la base de cette croyance est précisément la différence et la ressemblance dont il est ici question, et si cette même croyance est permanente, c'est que ces rapports fondamentaux ne le sont pas moins. Le sens commun croit aussi à l'unité de l'esprit et à l'unité du monde, et la psychologie de l'association alliée à l'évolution n'est pas en quête d'arguments pour expliquer ces jugements populaires et pour les justifier. Elle n'a qu'à appliquer ses principes. En effet, dans l'agrégat fort comme dans le faible, quoique dans des mesures différentes, nous apercevons les manifestations de la force. Nous n'aurons donc qu'à observer ce qui arrive dans chacun des deux pour interpréter philosophiquement les intuitions de la conscience et les rapporter à leurs causes.

Dans l'un comme dans l'autre se découpent, pour ainsi dire, sur un fond commun et permanent des groupes particuliers et changeants, qui déterminent, par un rapport nouveau et plus profond, la différence et les ressemblances premières des deux manifestations collectives de la force. A la succession des changements s'unit et s'oppose la continuité de leur série, à leur cohérence multiple l'unité permanente de leurs totalités respectives. De là la distinction de la substance et de l'accident, que la philosophie confirme; car comme les modes de la connaissance en général ne sont que des symboles de force, de même la permanence et le changement de ces symboles nous autorisent à admettre des aspects corrélatifs dans leur principe. Ce qui passe dans les symboles répond à ce qui se transforme dans la force; ce qui reste dans les premiers représente la substance de la seconde.

Il y a dans l'agrégat vif une cohérence générale de toutes ses parties, mais il y a une de ces parties qui forme un groupe particulier, qui est plus spécialement attachée à l'agrégat faible, qui sert comme d'intermédiaire entre le sujet et l'objet, étant objective elle-même; sur laquelle, en d'autres mots, l'agrégat faible et le reste de l'agrégat fort croisent et mêlent leur action et se rendent réciproquement passifs l'un vis-à-vis de l'autre.

Il y a aussi, dans les éléments de cette partie spéciale de l'agrégat objectif qui est elle-même l'objet le plus intéressant pour nous, une cohérence permanente qui fait contraste avec les divisions multiples de l'ensemble dont elle dépend, et qu'en même temps nous voyons se maintenir semblablement dans d'autres groupes également limités et formant des touts séparés. En d'autres termes, le corps qui nous est propre se distingue, par la cohérence et la continuité de ses parties, des corps étrangers, comme ceux-ci se distinguent les uns des

autres par les mêmes rapports qui en forment des totalités sous les lois de l'association.

Les voilà donc trouvés, les fondements observables de l'unité, de l'identité et de la substantialité de l'être dans l'objet. La continuité et cohérence des parties est la condition de son unité, la représentation de leurs ressemblances, ou la représentation semblable de leurs qualités est la base de son identité; la permanence de ces manifestations, admise par raisonnement sur les effets précédents de l'association, explique sa substantialité. Or si c'est là le mode de formation et de développement de la notion de l'objet, celle du sujet ne peut pas naître et se former diversement; d'autant plus que, tout en jouissant d'une indépendance limitée, l'agrégat faible, dont il résulte, dépend cependant de l'autre agrégat, lequel seul est vraiment indépendant dans sa totalité et possède en lui-même les antécédents ordinaires ou imprévus de ses événements. En effet, la cohésion des modes subjectifs et de leurs rapports, la continuité de leur succession et la ressemblance de leur répétition nous font attribuer au moi la même unité, identité et permanence que nous plaçons dans le non-moi. Et d'un côté comme de l'autre nous passons des phénomènes ou des symboles au principe qu'ils symbolisent, mais qui reste à jamais inconnu en lui-même. « Le principe de continuité qui constitue un tout des états faibles, dit M. Spencer, qui les façonne et les modifie par quelque énergie inconnue, est distingué comme étant le *moi*, tandis que le *non-moi* est le principe de continuité qui fait l'unité de l'agrégat indépendant composé d'états énergiques » (Page 507 du vol. II.).

Ce même principe qui répond à ce qu'on appelle ordinairement la substance ou le *substratum* est aussi nommé par M. Spencer un *nexus;* c'est le pendant du *noumène* de la *Critique de la raison pure* de Kant. « Ainsi donc, ajoute-t-il,

« parmi tous les changements (que nous venons d'examiner)
« il y a quelque chose de permanent. Aucun de ces états no-
« tables de ma conscience n'avait de permanence ; et la seule
« chose qui eût de la permanence était ce qui n'a jamais été
« un état notable de ma conscience, ce quelque chose qui
« maintenait unis ensemble ces états notables, ou qui les
« liait en un groupe. Par une loi suprême de mon intelli-
« gence, je mets ensemble les états de conscience qui sont
« semblables; et je classe à part ceux qui sont différents. Le
« plus frappant contraste qui se présente dans l'agrégat
« d'états de conscience notables pris en totalité, aussi bien
« que dans chacune de ses parties, est le contraste entre ce
« qui change perpétuellement et ce qui ne change pas, entre
« chaque faisceau toujours changeant d'états notables et leur
« *nexus* immuable. Cette distinction transcendante doit avoir
« un nom. Il faut que j'emploie quelque signe pour désigner
« cette durée en tant que distincte de cette instabilité, —
« cette permanence au sein même de ce qui n'a point de
« permanence. Et le mot existence, appliqué au *nexus* in-
« connu n'a pas d'autre signification » (*Ibidem*, page 501.).

Il y a donc dans la région de l'inconnaissable un *nexus* qui constitue le *moi* et un autre *nexus* qui constitue le *non-moi*, et « un parallélisme frappant existe entre la conception ainsi « obtenue de l'objet et celle qui est la conception propre du « sujet. Car précisément de la même façon que l'objet est « le *nexus* inconnu permanent, qui n'est jamais lui-même un « phénomène, mais est ce qui tient les phénomènes unis en- « semble, ainsi le sujet est le *nexus* inconnu permanent qui « n'est jamais lui-même un état de conscience, mais est ce « qui tient les états de conscience unis ensemble » (*Ibidem*, page 503.).

Les points de vue différents sous lesquels ce double *nexus*

peut être envisagé en font simultanément un principe; une substance, une cause et enfin une force; car il est admis comme raison dernière et mystérieuse d'action et de mouvement. Mais avant d'aller plus loin et de nous demander si l'association et l'évolution réunies établissent ou prétendent établir entre l'âme et le corps un rapport plus précis que celui que nous avons signalé dans la subordination de l'agrégat faible à l'agrégat vif, voyons comment l'idée de force s'attache à leur principe, et quelle est enfin la nature et la source de cette idée elle-même. Il y a dans les livres de M. Spencer tant de pages empreintes d'un dynamisme élevé, et il importe tellement de savoir quelle forme doit prévaloir dans un système dont la conception générale est d'ailleurs de plus en plus conforme à la marche et aux résultats des sciences physiques et naturelles, qu'on voudra bien accorder quelques instants d'attention à la considération de ce problème.

M. Spencer emploie dans ses *Principes de psychologie* beaucoup d'exemples et d'analyses pour retrouver tous les titres de cette idée qui est pour lui la plus importante parmi les idées dernières de la science, et dont la persistance fournit le principe même de la philosophie. Il en découvre beaucoup qui sont, sans aucun doute, bien graves, mais, par malheur, ce ne sont que des signes ou des symboles de son existence. Le principal, celui qui serait le *critérium* intrinsèque de sa nature nous échappe. Nous en parlons néanmoins; nous en avons donc une représentation et nous en tirons les éléments du dedans et du dehors. L'effort, la tension musculaire qui le suit, la pression que nous exerçons avec un de nos membres sur notre corps, ou sur les corps extérieurs, la résistance dont nous sommes témoins et qui s'oppose à la pression et la mesure, tels sont les faits qui nous suggèrent la notion de force. Unie à l'étendue, elle lui est cependant antérieure; car les

éléments dont elle se compose sont les premiers phénomènes qui se manifestent dans tout ce qui sent, vit et agit, depuis le moindre ver qui rampe sur la terre et en subit le frottement jusqu'à l'homme qui déploie sur les masses les plus résistantes les efforts de son industrie. L'intuition d'une différence d'activité intérieure suffit pour nous la procurer, et l'association par succession simple la multiplie, sans la nécessité de cette succession alternante qui nous fait apparaître les relations de coexistence extérieure, d'étendue et d'espace, bien que, une fois constituée, la notion dérivée d'étendue s'unisse par une association indissoluble à celle de force et devienne l'élément intégrant et essentiel de notre idée de la matière, des corps individuels et de leurs parties minimes. Atome ou globe céleste, être vivant ou inanimé, la matière peut toujours être considérée sous le double point de vue statique ou dynamique, suivant qu'on l'envisage comme étendue ou comme source de mouvement et de résistance; mais dans la genèse de la connaissance et selon la théorie de l'association, telles que M. Spencer les entend, c'est la force qui est chronologiquement la première et l'étendue la seconde, et c'est elle aussi qui précède logiquement dans la science, puisque le *criterium* dernier, qui est l'impossibilité de nier les différences ou l'inconcevabilité de leur négation, nous oblige à accepter celle qui existe entre la simplicité relative de l'une et la composition et dérivation de l'autre. Relevons enfin « la cohésion indissoluble qui s'établit dans la pensée entre l'énergie active, telle « qu'elle jaillit des profondeurs de notre conscience et la « *résistance équivalente* qui lui est opposée, aussi bien qu'entre « cette résistance et une *pression équivalente* dans la partie « du corps qui résiste » (Page 490 vol. II). Cette idée de l'équivalence, obtenue aussi par association (1), n'est pas de

1. Les expériences obtenues par nos membres, quand ils s'étudient les

peu d'importance dans un système qui unissant, par un lien étroit, la psychologie et la biologie à la cosmologie, et appliquant, dans la plus large mesure possible, le principe de la conservation de la force, adopte aussi l'hypothèse des physiciens contemporains sur ses transformations qu'il étend au rapport de la matière avec l'esprit en s'appuyant précisément sur la corrélation et l'équivalence.

Voici cette thèse hardie, exposée avec les propres mots de l'auteur, telle qu'on la trouve dans les *Premiers Principes*. « Les forces dites vitales, dont nous avons vu la corrélation « avec les forces dites physiques, sont les sources d'où « jaillissent directement les pensées et les sentiments, et se « dépensent à les produire. Il y en a diverses preuves. En « voici quelques-unes. C'est un fait évident que l'activité « mentale dépend de l'existence d'un certain appareil nerveux, « et qu'il y a une relation, dissimulée sans doute sous le « nombre et la complication des conditions, mais qu'on peut « suivre, entre les dimensions de cet appareil et la quantité « d'action mentale mesurée par ses résultats. En outre, cet « appareil a une certaine constitution chimique dont son ac- « tivité dépend, et il y a en lui un élément dont la quantité « présente une connexion constatée avec la quantité de fonc- « tion accomplie ; il y a dans le cerveau du phosphore dont « la proportion est au minimum dans l'enfance, la vieillesse « et l'idiotie et au maximum à la fleur de la vie. Il faut re- « marquer en outre que l'évolution de la pensée et du senti- « ment varie, toutes choses restant égales d'ailleurs, avec « l'arrivage du sang au cerveau..... Dans de certaines limites

uns les autres, établissent des cohésions telles que au principe de continuité manifesté dans le non-moi s'attache d'une manière inévitable la conscience naissante d'une force, en proportion avec la force développée par le principe de continuité manifesté dans le moi (p. 507, vol. II des *Principes de psychologie*).

« les stimulants nerveux et les agents anesthétiques produisent
« sur les pensées et les sentiments des effets proportionnés
« aux quantités administrées..... Nous voyons donc que di-
« verses classes de faits s'unissent pour prouver que la loi de
« métamorphose qui règne parmi les forces physiques, règne
« également entre celles-ci et les mentales. Les modes de l'In-
« connaissable que nous appelons mouvement, chaleur, lu-
« mière, affinité chimique, etc., sont transformables les uns
« dans les autres, et dans ces modes de l'Inconnaissable que
« nous distinguons par les noms d'émotion, de sensation, de
« pensée; celles-ci, à leur tour, peuvent, par une transfor-
« mation inverse, reprendre leurs premières formes. *Aucune*
« *idée, aucun sentiment ne se manifeste que comme résultat*
« *d'une force physique qui se dépense pour le produire* »
(Premiers Principes p. 232 de la traduction française, Paris 1871.).

Nous ne nous arrêterons pas ici à relever les difficultés et les doutes que soulèvent les preuves de la transformation de la matière dans l'esprit résumées par M. Spencer dans ce tableau. Il est notoire que pour un certain nombre de faits qui tendent à les étayer, on peut trouver un nombre au moins égal de faits opposés qui les ébranlent. Nous ne voulons pas d'ailleurs nous écarter de la partie strictement psychologique du sujet que nous traitons ni aborder les questions cosmologiques. Qu'il nous suffise de remarquer la marche suivie par l'auteur de cette thèse dans les efforts qu'il a tentés pour la démontrer. Elle nous paraît être celle-ci : association primitive des phénomènes internes et externes divisés en deux séries, semblables en tant que symboles de force et différents quant au degré; corrélation des uns et des autres en tant que antécédents et conséquents; proportionalité et équivalence réciproque observable dans de certaines limites, leur réduction,

par raisonnement inductif, à des formes de force réciproquement convertibles ; conformité de ces propositions au principe de la conservation de la force.

Les fonctions de la pensée, de la volonté et de la sensibilité portent-elles réellement l'empreinte de cette transformation ; y a-t-il du moins dans leur *processus* des signes sérieux de leur équivalence et proportion aux forces physiques, et peut-on enfin trouver dans l'analyse psychologique les bases d'une démonstration de la conversion qu'on nous propose d'admettre ? C'est ce que nous verrons tout à l'heure en examinant, avec quelque détail, la doctrine de M. Spencer sur les facultés intellectuelles. Maintenant il nous faut exposer les vues spéciales du philosophe anglais sur le rapport des deux forces auxquelles il ramène l'âme et le corps, voir comment il justifie et prétend concilier les thèses contraires de leur transformation réciproque et de leur permanence. Nous allons y trouver aussi le complément de ses idées sur l'explication de la mémoire et de l'identité personnelle.

Nous avons vu déjà que les deux principes des phénomènes opposés de notre être sont deux *nexus ;* l'un tient uni les phénomènes du dehors c'est l'objet ; l'autre maintient la cohésion de ceux du dedans, c'est le sujet. Tant qu'il se borne à s'analyser lui-même, le sujet, dit l'auteur des *Principes de Psychologie*, ne peut jamais rien apprendre de plus sur ce *nexus* que ceci : à savoir qu'il forme une partie du *nexus* comprenant cet agrégat particulier de représentations vives qu'il distingue comme son corps. Si cependant il substitue à cet examen celui de la structure nerveuse et de sa fonction, telles qu'elles lui sont montrées dans d'autres corps semblables au sien, il peut voir par là comment pour chaque groupe changeant d'idées, il existe un *nexus* permanent, qui, en un sens, correspond à ce *nexus* permanent à qui est due la cohésion du groupe

changeant d'apparences rapportées au corps extérieur.

Ce passage est caractéristique; conformément à la définition qui fait de la psychologie la science destinée à étudier la connexion des deux connexions respectives des faits psychologiques et des faits physiques, il nous présente le sujet ou le moi comme un *nexus* ou rapport compris dans un *nexus* ou rapport plus étendu, c'est-à-dire dans celui qui, embrassant les termes extrêmes du monde et de l'esprit, nous offre dans l'ordre physiologique le moyen terme qui les unit et par lequel la transformation s'opère. L'alliance des doctrines de l'*association* et de l'*évolution* reparaît ici dans tout son jour et déploie toutes ses ressources; mais l'esprit systématique aussi s'y manifeste avec évidence et le résultat nous semble aussi contraire à une interprétation satisfaisante des faits que favorable au matérialisme. Ce qui suit va le démontrer.

D'abord le *nexus* constitutif du sujet n'est autre chose qu'une association permanente établie par l'habitude entre toutes les associations conscientes dont la mémoire garde le souvenir et représente la succession. Ce qui dure, ce qui persévère dans un moi ainsi entendu n'est pas une énergie, mais un simple rapport de ressemblance dans les reproductions psychiques. Celles-ci elles-mêmes ne sont possibles que par la répétition des mêmes conditions d'existence, c'est-à-dire des mouvements moléculaires du cerveau dont elles dépendent. *Les idées ne sont que le côté psychique de ce qui est sous son côté physique un groupe implexe de ces mouvements. Elles n'ont pas plus d'existence continue qu'on n'en trouve dans les impressions. Elles sont comme les accords et les cadences successives tirées d'un piano qui s'évanouissent de moment en moment à mesure que de nouvelles cadences et de nouveaux accords se font entendre. Et il serait tout aussi exact de dire que ces accords passagers et que ces cadences fugitives existent dans le piano après qu'elles ont*

cessé, qu'il l'est d'affirmer que les idées qui passent existent dans le cerveau après leur disparition. Dans un cas comme dans l'autre, l'existence actuelle est celle de l'appareil qui est prêt à produire, sous des conditions semblables, des combinaisons semblables (P. 504–505 du vol. II des Principes de Psychologie, Paris 1875.).

Ce n'est certes pas la clarté qui manque à ce passage. Les équivoques qui pouvaient se cacher encore sous les expressions ondoyantes de force, de principe, de *nexus* ne sont plus possibles; le voile est déchiré. Nous avions cru avoir devant nous une doctrine tendant à embrasser sous une ample conception dynamiste les manifestations opposées du dedans et du dehors, mais nous n'avons plus en face de nous que la matière, et, entendons-nous bien, la matière sensible, avec ses structures et ses mouvements, l'appareil organique enfin. Après avoir vu le système de M. Spencer absorbant l'objet dans le sujet, le voilà maintenant qui renverse ce rapport et absorbe le sujet dans l'objet. Ce n'est plus l'évolutionisme de la force, mais l'évolution du corps. Il oscille d'un extrême à l'autre, ballotté pour ainsi dire entre deux conceptions contradictoires, entre l'assimilation de la force à l'ordre psychique et sa représentation corporelle, sans conciliation possible entre ces manifestations contraires, et il faut bien qu'il en soit ainsi, puisqu'on ne peut établir de comparaison entre deux choses qui n'ont rien de commun, ni dire en quoi elles diffèrent et en quoi elles se ressemblent sans un terme comparatif. Or, ce terme supérieur, fondement du dynamisme, est relégué par M. Spencer dans l'Inconnu et dans l'Inconnaissable. De là la difficulté, bien plus, l'impossibilité d'apprendre de lui si les faits internes nous révèlent l'être mieux que les faits externes, et dans quelle relation ils sont l'un avec l'autre et vis-à-vis de leur principe commun. Mais réservons le développement de ces critiques

générales pour une place plus convenable et achevons d'exposer la doctrine du moi d'après les principes de M. Spencer. Selon lui aucun état faible c'est-à-dire subjectif, aucune idée ne restent les mêmes un seul instant; tout ce qui est dans la conscience varie et change sans repos; tout s'y meut et rien n'y est immobile, tout s'y écoule et en disparaît successivement comme dans le flux perpétuel d'Héraclite. On se demande alors comment naît en nous et persiste, avec une force inébranlable, l'idée de notre identité, et comment est possible l'acte de la reconnaissance de nos états antérieurs et le jugement par lequel nous les rapportons au moi. Nous avons vu que David Hume lui-même et John Mill, malgré leur vif attachement à la doctrine de l'association et leur dessein bien arrêté d'expliquer l'identité personnelle par la mémoire, n'y ont pas réussi et ont avoué leur insuccès. M. Spencer a-t-il donc été plus heureux et a-t-il pénétré le mystère qui a résisté à leurs efforts? Sa théorie de la mémoire nous offre-t-elle quelque lumière à ce sujet? Les rapports étroits qu'il établit entre cette faculté, l'instinct et la raison sont connus. La hiérarchie dont la raison est, selon lui, le sommet ne commence même pas à l'instinct; elle a sa base plus bas dans l'*action réflexe*. C'est de ce mouvement automatique des centres nerveux et des nerfs que sortent toutes les fonctions à double aspect qui composent la vie psychique et le développement physiologique correspondant. L'instinct n'est qu'une action réflexe compliquée, devenue fixe, se répétant avec la régularité des lois de l'association, impérieuse et précise dans les résultats de son ajustement au milieu. L'instinct est déjà une *mémoire organisée* et la mémoire est à son tour un *instinct naissant* (Principes de Psychologie, vol. I, page 479.).

M. Spencer ne se cache pas que ces hypothèses et ces rapprochements sont loin de fournir une explication satisfaisante de

la mémoire, et que la distinction inévitable entre le côté passif et le côté actif de cette faculté, risque de briser cette chaîne non interrompue de métamorphoses de la force et de la matière par lesquelles il aspire à relier les faits les plus élevés de l'intelligence aux plus bas, et à tout ramener dans ce qu'il appelle la composition de l'esprit à une seule loi. Car, on le sait, son but est de montrer partout une correspondance et une subordination exacte du moral au physique et du sujet à l'objet. L'esprit doit être, dans tout ce qu'il est, issu de la force matérielle qui l'entoure. Or, l'indépendance qu'il acquiert dans la mémoire, dérange ce projet. Le cours de nos souvenirs, les reproductions changeantes et libres de l'imagination contiennent des rapports qui ne confirment point la théorie de la correspondance continue entre l'interne et l'externe. Mais tout en admettant cette difficulté M. Spencer la résout d'après les principes de son école, c'est-à-dire d'après les lois de l'association. Les successions d'idées qui constituent la mémoire, dit-il, représentent toutes quelques expériences antérieures du monde externe; elles peuvent toujours être rattachées aux impressions du dehors qui forment la matière brute de la conscience, mais il arrive souvent que les combinaisons extérieures correspondantes ont été purement fortuites, ou ne se sont reproduites que rarement; de là un manque de force de cohésion, d'où résulte un défaut d'harmonie entre l'état du sujet et le milieu, qui croît en raison de la complication des souvenirs et de la fréquence décroissante des circonstances qui ont produit les perceptions primitives. M. Spencer semble s'être ici souvenu de David Hume, ou du moins l'opinion de l'un coïncide en partie avec celle de l'autre. Car Hume aussi a recours à la complication des rapports existants entre les impressions d'un vaste ensemble pour expliquer la différence qui sépare la marche libre de l'imagina-

tion et les reproductions passives de la mémoire. Quand l'objet rappelé est compliqué, les liens qui en rattachent les parties dans un même tout se relâchent facilement, et ce relâchement est d'autant plus grand que l'objet se représente moins souvent. Il n'y a là, en somme, pour un associationiste conséquent que des cohésions dont la force ou la faiblesse dépend du rapport qui les unit aux phénomènes externes et à leurs causes matérielles.

Jusqu'à présent cette exploration de la mémoire ne nous offre aucun secours pour expliquer la croyance à l'identité personnelle et l'acte de la reconnaissance qui la suppose. M. Spencer non-seulement n'approfondit pas ce côté si important de la théorie du moi et de ses rapports avec la mémoire, mais on peut dire qu'il le néglige presque complètement. Il se borne à nous dire que l'*acte de la reconnaissance* et *l'acte de l'association sont deux aspects du même acte* (P. 274 du vol. I, traduction française, 1872) tombant ainsi, selon nous, dans le défaut d'une énumération imparfaite des conditions des deux faits qu'il prétend unifier. En effet, l'association n'est pas la reconnaissance, pas plus que la reconnaissance n'est une simple face de l'association, par la raison que si celle-ci est supposée par celle-là, la réciproque n'est pas également vraie. Une idée peut se reproduire sans que je constate sa ressemblance avec celle qui a été l'antécédent de sa représentation. Les circonstances qui l'évoquent peuvent parfaitement obéir à la loi de l'association, et cependant la représentation peut être pour moi comme si elle était une simple présentation. Comment, par exemple, expliquer autrement les redites qui, dans un travail de longue haleine, et, souvent même à une faible distance, ont été commises par un écrivain soigneux qui, certainement, n'en a pas eu conscience et aurait voulu les éviter? Les mêmes idées se sont reproduites, elles

ont été exprimées comme si elles se montraient pour la première fois. L'association a eu sa part dans le phénomène; la reconnaissance point. Que manque-t-il donc ici à la reproduction et à l'association pour constituer le souvenir parfait? Sans aucun doute, l'acte par lequel j'unis deux moments différents de mon existence, l'équation que j'établis implicitement entre le moi actuel et le moi passé comme déterminés par le même état. Or, s'il en est ainsi, les conditions de l'association ne sont pas les mêmes que celles de la reconnaissance. Tandis que pour expliquer la première il faut une simple cohésion de modes successifs, pour interpréter la seconde, nous ne pouvons nous dispenser d'admettre quelque chose qui persiste dans cette suite de changements. Une cohésion de tous les anneaux de la chaîne, sans l'unité d'une même existence, ne suffit pas; l'identité du principe intérieur est nécessairement postulée, et elle ne l'est pas seulement comme simple *substratum*, mais comme sujet conscient; autrement le jugement de la reconnaissance n'est pas expliqué, et au lieu de résoudre une difficulté nous mettons à sa place une contradiction. M. Spencer a beau accumuler les développements sur le côté physiologique du problème. Ses vues ou ses hypothèses sur le jeu des décharges nerveuses, l'état des plexus, les chocs, les mouvements qui s'évanouissent ou persistent dans les centres nerveux, toutes ces recherches ou ces conjectures, dont nous ne nions pas l'intérêt, mais qui ne dépassent pas la sphère des conditions physiques de la mémoire, ne font pas avancer d'un seul pas le fond de la question. La physiologie ne nous apprend-elle pas qu'au bout d'un certain temps, toutes les molécules de l'organisme sont complétement renouvelées? Eh bien! s'il en est ainsi, le vieil argument opposé par les spiritualistes au matérialisme n'a rien perdu de sa force. On peut donc le diriger contre les associationistes contemporains

aussi bien que contre les anciens et les défier d'expliquer l'identité personnelle par l'application rigoureuse de leurs principes. Il est vrai que M. Spencer a recours à une *force-nexus*, et qu'il la charge du soin de maintenir la cohésion générale de nos états de conscience; mais du moment que cette force placée dans une région inconnue, et inconnue elle-même, n'est qu'un *nexus* ou un rapport, comment peut-elle servir au but qu'on se propose sans s'appuyer au moins sur deux termes distincts, et sans briser par cette multiplicité l'unité d'existence ou l'existence continue qui est impliquée dans la mémoire? Il n'y a pas de milieu; il faut choisir entre un moi qui ne serait que la résultante d'une collection d'énergies matérielles, et qui partant ne serait ni simple, ni identique et renoncer à une explication satisfaisante de la mémoire, ou accepter la vieille thèse de son unité et de son identité. La seconde alternative nous semble conforme à l'observation et à la logique, et en même temps compatible avec le développement de la vie dans un système qui place l'énergie à la base de l'être.

Après la discussion qui précède, il nous sera peut-être plus facile de comprendre la raison pour laquelle M. Spencer attache tant d'importance à sa manière d'expliquer la connaissance de l'étendue, et plus généralement de la coexistence, et de voir pourquoi, excluant de la conscience la simultanéité, il n'y admet d'autre mode du temps que la succession. Sa manière de voir est sur ce point parfaitement d'accord avec une application rigoureuse de la doctrine de l'association et de ses résultats relatifs au moi et à la conscience. Car si le moi n'est qu'un composé variable de phénomènes à double aspect, s'il est une collection d'états et rien de plus, toute sa réalité consiste dans les éléments dont il résulte, et aucun de ces éléments ne peut être représenté comme embrassant les autres ou un cer-

tain nombre d'autres au même instant, sans rétablir par là une unité compréhensive et supérieure d'énergie qu'on suppose lui manquer; en d'autres mots la continuité de l'existence faisant défaut dans cette conception du moi, la simultanéité devient incompatible dans ses intuitions; on se demande même comment il peut, non-seulement embrasser deux termes coexistants, mais aussi deux termes d'un rapport quelconque. Et en effet, étant donnés son écoulement et sa collectivité, où existeraient-ils, puisque chacun des états dont la chaîne le compose, est remplacé par son subséquent, aussitôt qu'il est produit? Où serait l'unité vivante qui par la continuité relative de ses intuitions pourrait arrêter, pour ainsi dire, la succession sans cesse mobile des souvenirs et transformer le passé en présent?

On dira peut-être qu'entre trois termes contigus de la série il y a un double rapport qui rattache par exemple B à C son subséquent et à A son antécédent; mais si ce double rapport est aperçu, il y a donc une intuition qui embrasse une multiplicité intérieure coexistante. Une certaine continuité existe donc dans le moi intelligent en même temps que la succession.

On le voit, la doctrine de l'association, malgré l'appui qu'elle reçoit de l'évolutionisme de M. Spencer, se brise contre le même écueil où le matérialisme a toujours fait naufrage. Il lui est impossible d'expliquer convenablement le jugement et la comparaison, et c'est là croyons-nous, le sort réservé à tout système qui refuse de reconnaître dans le moi l'unité substantielle sous la continuité des modes, et qui rejette au-delà des limites de la conscience tout élément persistant de la connaissance et de l'être.

Qu'on nous permette d'insister encore sur ce point capital. On admet généralement depuis Kant que la critique de la connaissance est l'antécédent nécessaire des théories sur l'âme

et sur le monde, que sans elle on risque de ne rien fonder de solide et de durable. Nous en convenons sans peine. Mais malheureusement cette partie des études philosophiques qui a pour tâche de vérifier l'état et la portée des instruments de nos recherches et de constater les rapports réciproques et les bornes de nos facultés de connaître, n'est pas plus que les autres exempte des influences de l'esprit de système. Les principes qui dominent dans la théorie de la connaissance adoptée par M. Spencer le prouvent, à notre avis, abondamment. Qu'est-ce en effet que la critique de la connaissance, et que vaut-elle sans l'observation patiente des faits internes qui concourent à la formation de nos idées, sans une exploration détaillée et complète de leurs origines? Et comment réussir dans une entreprise si difficile, sans choisir la méthode la plus sûre, celle qui nous exposera, le moins possible, aux dangers de l'esprit de système et des constructions fragiles de l'imagination? Or, au risque de passer pour trop arriéré, nous n'hésitons pas à dire que la méthode synthétique suivie par le philosophe anglais notre contemporain, nous paraît avoir justifié une fois de plus les reproches qui ont été dirigés contre ses résultats par Cousin. En effet comment procède M. Spencer dans ses *Principes de Psychologie?* Nous l'avons vu, en posant d'abord comme bases de notre être les sensations minimes inconscientes et, avec elles, les chocs nerveux qui en sont d'après lui les aspects concomitants, puis en faisant paraître par compositions successives la conscience, la mémoire et la hiérarchie entière des fonctions intellectuelles réduites à de simples résultats d'une sorte de morphologie et de cynématique intérieure. Dès lors, pourquoi s'étonner que l'on ne retrouve plus dans la conscience ce qui en a été chassé, et qu'on soit obligé d'expliquer, par l'illusion, les notions d'unité et d'identité qui y persistent malgré les systèmes et

les interprétations irrationnelles qui nient leurs conditions d'existence? L'analyse, nous l'avouons, est un procédé moins brillant que la synthèse, mais elle a l'avantage de remonter du connu à l'inconnu, du composé au simple et de l'état actuel de l'esprit à son passé. Nous ne prétendons pas que M. Spencer ignore l'analyse. On ne nous fera pas le tort de nous croire si ingénus ou si injustes dans nos jugements. On en trouve le nom et souvent la chose tout le long du second volume de ses *Principes de Psychologie*. Mais n'est-il pas remarquable qu'elle vienne justement dans la seconde moitié de son ouvrage et que toute la première soit consacrée à la synthèse? Cette inversion de l'ordre, qui semble le plus naturel, est un signe extérieur de la tendance profonde d'un esprit qui aspire à se placer à l'origine des choses, et à suivre dans le développement de ses idées une marche déductive.

La psychologie qui a été en vogue avant l'école anglaise contemporaine, s'est trop renfermée dans les bornes d'une description du moi actuel, nous ne le nions pas. Elle aura aussi, nous le voulons bien, trop négligé les rapports du physique et du moral. Mais si elle a été un peu étroite et trop timide, s'il lui a manqué le courage d'agrandir son horizon par une vue d'ensemble sur le développement de l'âme considérée dans la double sphère de l'individu et de l'espèce, ce n'est pas une raison pour oublier les recherches délicates auxquelles elle s'est livrée, et souvent avec succès, sur un certain nombre d'idées fondamentales et de rapports intérieurs d'une grande importance. Un de ces rapports nous paraît être celui qui est compris dans la distinction de l'intuition et de la réflexion, de l'état intuitif et de l'état réflexif de l'intelligence. Si l'on tient compte de la différence de ces deux états, il n'est pas, croyons-nous, difficile de voir que le premier est à la fois complexe et antérieur, tandis que le second est relativement postérieur et

simple, et que néanmoins, une fois constitué, le pouvoir de réfléchir accompagne ordinairement et dans une certaine mesure la vue immédiate qu'on a coutume d'appeler intuition, et chacun de nous peut constater que le privilège admirable de la réflexion est de pouvoir distinguer et décomposer ce qui forme un tout confus dans l'intuition, pour le recomposer ensuite après en avoir considéré toutes les parties. Mais on notera également que ces distinctions et ces décompositions de l'analyse ne sont possibles qu'à la condition d'accomplir avec la réflexion autant d'actes successifs qu'il faut pour aller de l'une à l'autre, et que le rétablissement de l'ensemble par la synthèse n'est aussi possible qu'en parcourant successivement les rapports qui peuvent reconstruire le tout. La réflexion est donc successive dans son travail analytique et synthétique et partant la conscience aussi en tant qu'elle est réfléchie; mais ce n'est pas là son unique état. En même temps que son activité spontanée ou délibérée se déploie, l'intuition du but auquel elle tend ne l'abandonne pas, et ce but c'est un tout confus à éclaircir, ou une multitude divisée à rendre à son unité naturelle. Et qu'on veuille bien observer que cette intuition n'est pas le souvenir des actes que nous accomplissons les uns à la suite des autres, ni la reproduction des objets correspondants et rappelés pendant un semblable travail; mais le germe intellectuel où ils sont virtuellement contenus, ou du moins la condition concomitante de leur apparition successive. D'où l'on peut conclure que la conscience étant à la fois intuitive et réfléchie, participe de la continuité en même temps que de la succession, et que la thèse qui en fait quelque chose d'étranger à la coexistence est une supposition gratuite. La connaissance directe de la simultanéité intérieure et extérieure lui est donc permise, aussi bien que celle de l'unité et de l'identité du moi qui se révèlent dans sa fonction jointe à la

mémoire. En cent endroits M. Spencer dit avec raison que la permanence d'une sensation unique empêcherait la connaissance, ou du moins qu'en présence d'une telle uniformité la connaissance serait comme anéantie. On lui accorde que sans le changement il n'y a pas de distinction, mais on lui demande aussi de reconnaître que le changement n'a de sens que par opposition à ce qui ne change pas, que le successif suppose le continu, et la multiplicité l'unité, et que tous ces aspects de l'être en général se manifestent d'abord dans notre existence individuelle, et sont tellement attachés à l'usage de notre entendement que sans eux nous ne pouvons rien concevoir, si bien que les métaphysiciens en ont fait les catégories universelles de tout ce qui est et peut être pensé.

Nous disions tout à l'heure que la critique de la connaissance, prémisse nécessaire de la philosophie, doit reposer sur l'observation et l'analyse, et nous avons essayé de montrer par un exemple tiré de la distinction de l'état intuitif et de l'état réfléchi de la conscience combien sa portée change si on les confond. Or cette portée se mesure surtout par la manière dont on explique l'origine des idées de substance, de cause, de force et de réalité. M. Spencer les examine dans ses *Premiers Principes* et tout en admettant qu'elles sont nécessaires à la science et à la philosophie, il trouve dans chacune des antinomies qui les rendent inconnaissables, ou, pour mieux dire, inintelligibles et il en relègue les objets hors de la conscience, dans la région de l'Inconnu. De là une restriction considérable de notre connaissance et en même temps un mystère qui ressemble à une contradiction ; car d'un côté ces idées sont déclarées nécessaires, et d'un autre on assure qu'elles ne sont pas intelligibles. Nous les exprimons, nous les pensons, nous les employons et cependant nous ne les entendons pas. Cette position étrange lui a fait donner le nom d'*agnostic* par ses

adversaires les intuitionistes d'Amérique et d'Angleterre, et si les considérations précédentes sur le moi ne portent pas à faux, il faut avouer que cette accusation d'*agnosticisme* n'est pas tout-à-fait sans fondement. Les exigences de sa critique aussi bien que sa méthode psychologique y conduisent, en partie du moins, et, s'entend, pour les objets qui intéressent le plus l'esprit humain. Ne demande-t-il pas dans les *Premiers Principes* que la substance se présente dépourvue de modes et la cause séparée de ses effets, comme si l'une pouvait être indéterminée sans devenir une abstraction, et l'autre rester elle-même tout en cessant d'être active et de produire ? Ces paradoxes (qu'il nous permette cette expression) joints à ses hypothèses sur la production des fonctions supérieures de l'esprit par la complication des inférieures, et sur la transformation de la force physique en force psychique l'ont conduit à tracer de l'entendement et de ses opérations un portrait qui ne nous paraît pas ressemblant.

Écoutons sa définition de l'idée (Vol. I p.185 des Principes de Psychologie traduction française). L'idée d'un objet ou d'un acte est composée de groupes d'états de conscience semblables, ayant des rapports semblables, qui se sont produits dans la conscience de temps en temps et ont formé une série consolidée dont les membres ont perdu leur individualité partiellement ou complétement (1). Si cette définition de l'idée était exacte, l'association pourrait suffire à en rendre compte. Un fait semblable à celui qui est décrit dans les lignes qui précèdent se produit certainement dans l'esprit et M. Spencer aura le mérite d'avoir montré qu'il y a entre la connais-

1. Est-il besoin de rappeler que ces états de conscience sont pour M. Spencer les sensations, leurs groupes et leurs copies, ou restes? « C'est en vertu de cette tendance que les états de conscience vifs ont à s'attacher chacun aux formes faibles des états de conscience semblables et antérieurs, que se forment ce que nous appelons les *idées*. » *Ibid.*, p. 184.

sance qui dépend de l'imagination et de la sensibilité et celle qui se compose essentiellement de concepts, beaucoup plus de rapports qu'on ne croyait. Un jeu d'agrégation et de ségrégation d'images et d'autres vestiges des sensations s'opère continuellement en nous, et ce sont bien principalement les rapports de ressemblance et de différence ainsi que les autres rapports étudiés par l'école anglaise qui nouent et dénouent les liens qui les unissent. Il est également vrai que la reproduction de ces images et de ces résidus sensibles paraît tenir aux mêmes conditions que leur production primitive, et que sauf le degré ou l'intensité de l'activité cérébrale en l'absence de l'impression extérieure et de l'agent respectif, tout semble, sous ce rapport, être égal de part et d'autre dans la perception sensible et dans la mémoire. N'est-il pas naturel en effet que les couleurs, les sons, les odeurs, les saveurs, la chaleur ou le froid se représentent sous la condition de mouvements physiologiques analogues à ceux avec lesquels ils se sont présentés? Il y a là probablement une loi qui n'a pas encore été formulée d'une manière précise, mais dont on entrevoit la vérité, et dont les associationistes anglais auront, pardessus tout, le mérite d'avoir préparé les preuves. Nous sommes si loin de nier l'importance de ces formations sensibles, à caractère pour ainsi dire mécanique, que nous y voyons l'antécédent nécessaire des formations intellectuelles. L'idée et le jugement ont sans doute leurs analogues dans l'ordre sensible ; les associationistes ont eu raison d'étudier ces derniers et de les décrire, mais rien ne les autorisait, selon nous, à les substituer aux termes correspondants de l'ordre intellectuel, et à regarder ceux-ci comme de simples variations de ceux-là. Ainsi, que M. Spencer observe que les sensations actuelles d'un certain ordre, par exemple celles d'une couleur donnée, nous rappellent les images des sensations semblables éprouvées

antérieurement, ou, suivant son langage, qu'un état fort d'une qualité déterminée s'attache par le souvenir aux états faibles de même espèce et flotte dans l'ensemble de leurs vestiges, ou se fonde avec eux de manière à effacer l'individualité de chacun, c'est-là un fait qui a pour garantie l'expérience de nous tous, un fait qui se renouvelle facilement lorsqu'à *l'idée* de l'objet, par exemple du solide, ou de la surface s'accouple une image plus ou moins vague, qui ne répond précisément à aucune des réalités perçues du même ordre, mais qui tient confusément à toutes. Certes le même fait ne s'est pas produit, sans des intuitions qui, dans la sphère de la connaissance sensible, préparent les opérations par lesquelles l'entendement imprime à ces matériaux la forme qui en fait des idées et des jugements. Les rapprochements et les séparations sensibles, que M. Spencer appelle des agrégations et des ségrégations d'états de conscience, existent nous ne le nions pas, et leur union intime avec les phénomènes physiques proprement dits tels que les couleurs, les sons, les saveurs, nous paraît même autoriser les expressions de fusion, de cohésion et de consolidation qu'il applique aux résultats de leurs groupements. Unis, par leurs termes, à l'espace, on conçoit que ces rapports tombent, en quelque sorte, sous la loi des sens externes. Mais qu'il y a loin de ces représentations sensibles et toujours individuelles dans leur incertitude et leur mobilité, à la précision et à l'unité de l'idée ; et du mouvement qui s'accomplit dans l'union et désunion de leurs parties ou de leurs groupes à l'exercice normal de la faculté de juger, à l'affirmation et à la négation réfléchie qui joignent ou séparent logiquement un attribut et un sujet !

La manière dont les enfants acquièrent leurs connaissances confirme cette différence. C'est, en effet, par l'application d'une ressemblance tout extérieure qu'ils se frayent la voie à

la conception des classes, et à la formation des genres et des espèces, objets propres des idées. Les choses et les personnes qui sont autour d'eux leur fournissent les bases fragiles de leurs premiers essais de classification; la ressemblance la plus superficielle leur suffit pour unir sous un même nom des objets très-différents. C'est que leur intelligence, circonscrite au sensible et à ses rapports immédiats, subit le jeu mécanique des sensations et des images, se conforme à leurs cohésions et à leurs fusions, avant de devenir capable du travail d'analyse et de synthèse qui élève la connaissance à une forme vraiment intellectuelle. Mais du jour où les comparaisons et les connexions prennent la place des simples rapprochements automatiques, ou plutôt du moment où les premières de ces deux sortes d'opérations se surajoutent aux secondes, un grand événement se produit dans la vie de l'esprit. L'activité intérieure, sans se séparer des phénomènes sensibles et des sensations, commence à les dominer. Non-seulement la passivité, mais la faible réaction qui en reproduit les empreintes sans y rien changer, est dépassée. A l'intuition ou perception purement sensible succède la perception intellectuelle qui détermine et classe ses objets. L'idée par laquelle nous ramenons à l'unité une multitude de phénomènes semblables est saisie d'abord par intuition, et par réflexion ensuite; les rapports de ces unités idéales sont aperçus, les classes se constituent et se meuvent régulièrement dans le cercle tracé par l'expérience, et l'entendement enfin est maître de ses fonctions. Bientôt, s'il s'appuie sur une énergie suffisante, nous le verrons corriger les faux jugements occasionés par les données immédiates des sens, et montrer, par la transformation de ses connaissances primitives, qu'il a conquis sur le monde sensible un pouvoir qu'en un sens on peut appeler indépendant.

En réfléchissant sur l'importance de ce pouvoir et sur les phases de son développement, et spécialement sur l'attention, l'abstraction et la comparaison, qui en marquent les premiers pas, il nous est difficile de comprendre pourquoi ces opérations ont si peu de place dans la psychologie de M. Spencer, tandis qu'ils en occupent une si considérable chez quelques uns de ses devanciers et surtout dans les œuvres de John Mill. Nous nous demandons pourquoi l'analyse et la synthèse qui en résultent et sont la double face du travail intellectuel s'effacent devant les associations et leurs contraires, et nous ne trouvons d'autre réponse que celle qui nous est fournie par le point de vue imparfait de la réalité intérieure auquel il nous semble que M. Spencer s'est placé. On dirait en effet qu'il n'attache point ou qu'il attache fort peu de prix à la constitution de ce pouvoir de manier les phénomènes, de les décomposer et de les recomposer pour en former logiquement les idées. Dans son désir d'attacher le dedans au dehors par des liens si serrés que le dualisme ne soit pas tenté de les dissoudre, il substitue complétement, ou peu s'en faut, l'activité extérieure à l'intérieure ; il semble que tout se fasse en nous sans nous-mêmes. Ainsi par exemple si je lui demande de quelle manière on passe de la perception purement sensible à l'intelligence de ce qu'on perçoit; en d'autres termes si je lui pose la question de savoir comment l'esprit s'est formé les conceptions des classes dans lesquelles il range les individus perçus, et comment s'établit en nous l'usage de celles qu'on a coutume d'appeler les *catégories* depuis Aristote, il me répond que les classes se forment d'elles-mêmes, par un procédé automatique. La Nature, ou, si l'on veut, la Force, l'Absolu ou l'Inconnaissable, toutes expressions équivalentes dans sa doctrine, ont préparé dans les structures et les mouvements moléculaires du système cérébro-spinal les conditions de toutes les classifications humaines, établi les

compartiments dans lesquels l'action physiologique distribuée et redistribuée produit à son tour les distributions et redistributions de l'entendement.(Principes de Psychologie vol. I. p. 262 de la traduction française) ; par quoi il paraitrait que chaque sensation serait, pour ainsi dire, déjà timbrée avant son entrée dans la conscience, et trouverait sa place sans que l'esprit ait à prendre la peine de s'en occuper ; et, chose plus curieuse encore, ce qu'on appelle un système de classification en histoire naturelle serait déjà préétabli dans le procédé automatique des assimilations de l'intelligence la plus vulgaire. Les passages suivants où cette nouveauté est exposée méritent d'être cités. L'association dit-il (page 258 du Vol. I des Principes de Psychologie) n'est pas une affaire de pensée ou de volonté, elle est instantanée et absolue... chaque état de conscience quand il naît, s'associe instantanément non à sa classe seulement, mais aussi à sa sous-classe... une association primaire et essentielle a lieu entre chaque état de conscience et la *classe*, l'*ordre*, le *genre*, l'*espèce* et la *variété* des états de conscience antérieurs semblables à lui...Dans ce *processus* d'association automatique, chaque état de conscience s'unit instantanément au grand groupe auquel il appartient ; instantanément aussi au sous-groupe contenu dans celui-là, et parmi les états de conscience qui ont du rapport avec lui, il se classe presque dans son sous-groupe. Le caractère automatique de ce *processus* n'est restreint que quand nous en venons aux petits groupes... Ainsi la sensation de rouge passe en un moment à sa classe *épipériphérique ;* au même moment à son ordre *visuel ;* aussi rapidement au genre de couleur appelé *rouge ;* mais elle tombe moins promptement soit dans l'espèce *écarlate*, soit dans l'espèce *cramoisi*. (*Ibid.* page 261), et il y a lieu à délibération et à indécisio pour savoir si cet écarlate est celui du vêtement du soldat ou

d'un pavot, si ce cramoisi est celui d'une pivoine ou d'une carnation.

« Cette cohésion de chaque état de conscience avec ceux précédemment éprouvés de la même classe, ordre, genre, espèce, et pour ainsi dire de la même variété, est le seul processus d'association des états de conscience. (*Ibid.*) »

Nous venons de voir le côté psychique de l'automatisme des classifications ; en voici maintenant le côté physiologique.

« L'associabilité des états de conscience avec ceux de leur espèce propre, groupe dans un groupe, correspond à l'arrangement général des structures nerveuses en grandes divisions et subdivisions... L'association de chaque sensation avec sa classe générale répond à la localisation de l'action nerveuse correspondante dans la grande masse nerveuse, dans laquelle naissent toutes les sensations de cette classe ; l'association d'une sensation avec sa sous-classe répond à la localisation de l'action nerveuse dans cette partie de la grande masse nerveuse où naissent les sensations de cette sous-classe, et ainsi de suite jusqu'aux plus petits groupes de sensations et aux plus petits groupes d'actions nerveuses. — Alors, à quoi répond l'association de chaque état de conscience avec ses prédécesseurs identiques en espèce? Elle répond à la réexcitation de la cellule ou des cellules particulières qui, excitées antérieurement, ont donné la même sensation antérieurement éprouvée.

... D'où nous voyons que la loi dernière d'association des états de conscience, comprise comme ci-dessus, a une contre-partie physique déterminée, et qu'il n'y a pas de place pour une autre loi d'association des états de conscience. » (*Ibid.*, page 263.)

Comme on le voit par les passages qui précèdent, le sys-

tème cérébro-spinal serait, suivant M. Spencer, une sorte de machine à classification, et son procédé distributif des sensations et de leurs résidus, c'est-à-dire des idées, serait à peu près identique à celui que l'histoire naturelle applique depuis Linné à la distribution des animaux. Or une semblable opinion soulève des difficultés infinies, et pour n'indiquer que les plus saillantes, nous ferons observer qu'elle supprime ou rend superflue l'activité consciente du moi, le travail d'abstraction, de comparaison et de généralisation qui s'accomplit d'une manière réfléchie dans la formation des concepts, pour le remplacer par une espèce de merveille mécanique dont les effets étonneront d'autant plus qu'ils n'ont rien de commun avec des distinctions et des agglomérations incertaines, mais sont fournis de tous les caractères des divisions et des classifications savantes. Que la Nature s'y connaisse plus que nous en fait d'ordre et de hiérarchie, nous ne l'ignorions pas, nous avions même cru, jusqu'à présent, que ce n'était pas trop du génie d'un Linné et d'un Cuvier pour en découvrir le secret, mais nous ne savions pas que le cerveau de chacun de nous est une machine à classification qui nous dispense d'apprendre ce qu'on appelle en histoire naturelle une méthode. Une autre cause d'embarras est de savoir pourquoi l'auteur de cette hypothèse aligne et fait manœuvrer les sensations suivant un ordre emprunté à la zoologie ou à la botanique, plutôt qu'en conformité de celui des logiciens, c'est-à-dire suivant les cinq prédicables de Porphyre qui sont le genre, l'espèce, la différence, le propre et l'accident. Enfin s'il fallait prendre à la lettre la description de l'automatisme des classifications, telle que M. Spencer nous le présente, il en résulterait que la connaissance procéderait, dans son développement, du général au particulier, et non du particulier au général, suivant une marche déductive et non inductive, et cela contrairement

aux enseignements de l'expérience, au but que M. Spencer lui-même se propose et à l'esprit général de la doctrine de l'association. Et en effet, si chaque sensation, par pure action cérébrale, s'associe d'abord à la classe, ensuite à l'ordre, puis au genre, à l'espèce et à la variété, il est évident que les groupes les plus étendus doivent précéder dans notre esprit ceux qui le sont moins, suivant un ordre fixe et systématique, et que, par conséquent, il devient inévitable d'admettre un certain nombre de formes innées, quelque chose d'analogue aux catégories de Kant. Car enfin, si les sensations, à mesure qu'elles se produisent, se rangent dans les groupes respectifs, il faut nécessairement admettre l'une de ces deux choses : ou que les groupes sont préformés, ce qui revient à dire qu'il y a des formes innées, ou qu'il y a un principe conscient qui dirige les groupements et les divisions, ce qui est contraire à l'hypothèse. Cette alternative nous paraît être d'autant plus inévitable que la classification suppose non-seulement l'ordonnance des classes, mais leur formation avant tout ; ce qui nous ramène à la question de savoir comment l'unité de type est possible dans la multitude des sensations, sans l'activité de l'esprit et le point de vue propre à l'idée. Car les individus sont ou peuvent être innombrables et la classe est une ; ou plutôt elle soutient deux rapports ; du côté des intuitions sensibles et des objets, elle embrasse la quantité indéfinie d'une collection toujours ouverte, et du côté de l'idée qui en est le critérium, elle contient un nombre précis de déterminations connexes dont le vague des cohésions et des consolidations ne saurait rendre raison.

Il y a là quelque chose qui s'élève au-dessus du mécanisme matériel et de ses effets immédiats, quelque chose qui postule une fonction que le cerveau et les sensations elles-mêmes n'expliquent pas. A quel embarras ne serions-nous pas con-

damnés s'il nous fallait attendre de l'addition et de la fusion des phénomènes individuels, perçus ou perceptibles, la composition des classes et des idées ! En vérité, l'attente serait trop longue ! La classe ne serait jamais formée, l'idée ne serait jamais constituée ; car, vu le nombre inépuisable des individus, personne ne pourrait jamais dire : en ce moment l'addition est terminée !

Prenons un exemple et supposons que nous devions nous former l'idée d'une figure géométrique, soit celle du triangle. Qui pourrait présager ce qu'elle deviendrait, si elle devait sortir de la combinaison d'un grand nombre de figures particulières de triangles matériels ? Mettez ensemble des sensations de pierres, de métaux, de bois triangulaires, de choses naturelles et artificielles ayant la même figure, ajoutez à la densité de la matière les accidents de la forme, la longueur déterminée des côtés et la largeur des angles, ainsi que les rapports des uns et des autres tels qu'ils existent dans les différences spécifiques des triangles équilatéraux, isocèles, scalènes, rectangles, etc., et dites-nous ce qu'il peut y avoir de clair et de précis pour l'esprit dans la représentation d'un pareil tas ou d'une collection si confuse. Vous me parlez de cohésion et de consolidation, mais plus les sensations et les images seront tassées et fondues ensemble, plus la confusion augmentera. Vous me dites que les sensations perdent leur individualité pour arriver à un résultat commun ; mais ce résultat sera toujours un reste de sensation ou d'image, c'est-à-dire quelque chose d'individuel, et, par surcroît, quelque chose qui ne ressemblera exactement à aucune des sensations antérieures, et qui, par conséquent, ne sera pas capable de remplir le rôle du concept. Car le concept embrasse dans son étendue tous les individus d'une classe et s'applique à tous sans s'identifier avec aucun, par la raison que son objet propre

est cet ensemble organique de déterminations communes que la logique nomme une essence, que la définition exprime et dont l'analyse enfin et la synthèse distinguent les parties et recomposent l'unité. Supprimez l'analyse et la synthèse, ce double et perpétuel procédé de l'esprit, et les concepts deviennent impossibles. Il est permis de douter que les associationistes aient pesé convenablement les argumentations opposées au sensualisme par ses adversaires lorsqu'ils ont assimilé l'idée à un amalgame, et qu'ils ont espéré la faire sortir du fourneau psychique créé par leur imagination.

Si la doctrine de l'association aidée de celle de l'évolution est impuissante à nous fournir une explication adéquate des concepts, réussira-t-elle mieux à nous expliquer la valeur des axiômes? La discussion qui a eu lieu entre John Mill et Herbert Spencer sur cette matière est très-instructive; nous allons en exposer les principaux traits. Partisans de la même doctrine, ils s'accordent dans le but commun de réduire les axiômes à des associations inséparables, mais ils diffèrent dans le choix des moyens. John Mill pense que, pour rendre compte de la force de ces associations, l'expérience individuelle assistée et corroborée par celle de nos semblables peut suffire. M. Spencer, de son côté, est d'avis que les caractères de nécessité et d'universalité qui les distinguent ne s'expliquent pas d'une manière convenable, sans le concours d'une expérience accumulée pendant une longue suite de siècles et transmise jusqu'à nous par un nombre incalculable de générations. Malgré cette divergence, l'un et l'autre sont d'accord pour réduire la *nécessité logique* à la *nécessité physique*. Suivant eux, l'évidence et l'universalité de ces deux propositions: « *le tout est plus grand que la partie* » et « *deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles* », signifient simplement que personne n'est capable de l'effort qui

serait nécessaire pour détacher l'un de l'autre les sujets et les attributs qu'elles contiennent et que l'habitude maintient unis avec violence. Il s'agit d'une cohésion qu'il n'est pas en notre pouvoir de dissoudre, mais qui peut-être ne résisterait pas à une force supérieure à la nôtre. Mill et Spencer sont donc d'accord sur le fond de la question. L'association et l'expérience sont pour l'un comme pour l'autre les seules sources desquelles derivent les axiômes ; mais ils n'entendent pas l'expérience de la même manière. Suivant Mill, l'expérience n'est qu'individuelle et subjective ; selon Spencer, elle est collective et organique ; celle-ci devient, en un certain sens, un élément *à priori* pour l'individu ; celle-là est entièrement *à posteriori* et exclut de la connaissance tout autre élément. Or, si l'on y regarde de près, la véritable expérience n'est pas celle de Spencer, mais celle de Mill. Au fond, celle de Spencer n'est ni l'observation directe, ni l'observation indirecte, mais une hypothèse sur l'expérience. Car de quel autre nom appeler la conjecture étrange d'une transmission organique inconsciente d'observations enregistrées dans leur mémoire par des générations innombrables ? L'hypothèse de Spencer contient donc, selon nous, implicitement l'aveu que l'expérience proprement dite, l'expérience vraie et non hypothétique, ne suffit pas à rendre raison de la nécessité et de l'universalité des axiômes.

Il y a aussi un autre point sur lequel ces deux penseurs ne sont pas d'accord. Suivant Spencer, il faut admettre un postulat universel de la certitude, critérium suprême des vérités nécessaires, qui consiste à accepter pour vraie toute proposition dont la négation est inconcevable. Mill, au contraire, repousse le critérium de *l'inconcevabilité* et motive son opposition par l'exemple des cas, qu'il n'est pas rare de rencontrer dans l'histoire des sciences, et dans lesquels l'inconceva-

bilité de la négation, longtemps soutenue par le préjugé, a fini par céder la place à son contraire, et n'a pu empêcher la chute de l'erreur dont elle a longuement maintenu l'influence. Ainsi, dit Mill, qui ne sait qu'au temps, où l'on affirmait la non-existence des antipodes, on s'appuyait sur l'opinion préconçue que la gravité ne peut agir que du haut en bas? Cette erreur invétérée passait pour une vérité évidente dont la négation était inconcevable et devenait la garantie d'une autre erreur dont la négation semblait également inadmissible. M. Spencer s'efforce, de son côté, de répondre à ces objections; distinguant entre le principe et ses applications, il maintient la légitimité de l'un et reconnaît la possibilité de l'erreur dans les autres. Il pense aussi qu'il faut distinguer entre l'inconcevable et l'incroyable; l'un ne coïncide pas toujours avec l'autre; ainsi il n'est pas inconcevable qu'un boulet de canon parti de l'Angleterre traverse l'Océan et aille tomber en Amérique, quoique cela soit tout à fait incroyable. La méprise qui les confond une fois reconnue, les objections de Mill n'ont plus de fondement.

Les idées exprimées par M. Spencer, dans cette discussion, ont, si nous ne nous trompons, une relation étroite avec la manière dont l'école associationiste et évolutioniste entend la nature et la valeur de la logique. On sait que pour l'école d'Aristote, et, quant à nous, nous n'en reconnaissons pas d'autre en cette matière, la logique a une valeur formelle ou subjective comme science des lois du raisonnement, et une valeur objective en tant que les principes suprêmes de la démonstration sont communs à la connaissance et à l'être. Cette distinction se comprend fort bien dans un système dans lequel la pensée est quelque chose par elle-même, et obéit à des lois qui ne sont pas celles des choses, tout en étant unie avec elles sous une législation universelle. Mais elle perd nécessai-

rement son importance dans une doctrine, qui dérivant toute chose des transformations de la force corporelle, fait de l'intelligence un reflet de l'organisme. De ce point de vue, la logique cesse d'avoir une valeur formelle pour devenir une étude des lois les plus générales qui régissent les rapports objectifs des phénomènes, et qui coïncident avec celles de l'association. Invariables ou changeantes, durables ou momentanées, les relations des choses sensibles doivent gouverner toute la science humaine dans une philosophie qui ravit à l'esprit ses facultés originaires, et ainsi nous voilà ramenés, malgré nous, à l'observation déjà faite plus d'une fois: que la doctrine de l'association ne comble une lacune que pour en ouvrir une autre. Justement contraire à l'isolement auquel l'esprit est condamné par des logiciens infidèles aux plus pures traditions de l'Aristotélisme, et attachée à un formalisme exclusif, elle rétablit le côté objectif du vrai et de la science qui en étudie les lois; mais, non contente de cela, elle dépasse les bornes et fait de la réalité extérieure le seul objet et la seule règle de la vérité. Et cependant, s'il est naturel que la pensée se conforme aux rapports objectifs des choses, pour devenir, suivant une expression de Leibnitz, le miroir représentatif du monde, il n'est pas moins évident que l'énergie consciente qu'elle doit déployer pour atteindre ce grand but, a aussi ses propres lois, que ses affirmations et ses négations, ses thèses et ses hypothèses, considérées, même simplement comme ses modes, sont susceptibles d'un certain ordre et d'une certaine vérité, et que pour ne pas s'égarer dans l'immensité des phénomènes et dans le dédale des difficultés qui l'assiègent de toutes parts, elle doit, avant tout, se maintenir cohérente avec elle-même en suivant le fil de l'identité et de la contradiction. D'où il suit que les deux principes qui les formulent et sont placés par la logique au-dessus de tous les autres, expriment le double

côté objectif et subjectif du vrai, en d'autres mots, le rapport nécessaire de la pensée avec elle-même et avec le monde.

Au reste, le principe d'*identité*, avec sa valeur absolue, ne pouvait pas figurerdans les vues logiques de M. Spencer qui n'admet que les *ressemblances* des manifestations intérieures et extérieures de la force et substitue la nécessité physique à la nécessité logique ; et celui de *contradiction* devait être remplacé par l'incapacité de concevoir la négation des propositions rendues toutes-puissantes sur l'esprit par de longs siècles d'habitude et d'hérédité.

A l'identification de ces deux nécessités, disons mieux, à la subordination de la nécessité logique à la nécessité physique, se rattachent le décret d'infériorité dont M. Spencer frappe la raison, la place qu'il lui assigne au-dessous de l'expérience dont elle est déclarée l'humble servante, le rôle mesquin qu'elle joue dans un système où toute sa force n'est que d'emprunt, où elle n'a aucun titre pour donner des ailes au génie et puiser dans l'idéal les divinations et les rectifications du réel.

Après les considérations qui précèdent sur les facultés intellectuelles, le plan que nous nous sommes tracé et que nous avons suivi, nous amène, en dernier lieu, à parler de la partie des *Principes de Psychologie* de M. Spencer qui est consacrée aux facultés actives et notamment à la volonté. Nous le ferons très-brièvement pour différents motifs : d'abord parce que les facultés actives n'occupent qu'une place secondaire et fort restreinte dans le traité de M. Spencer ; la plus importante de toutes, la volonté, y est examinée dans un chapitre assez bref, dans lequel est aussi résolue en peu de mots la question de la liberté intérieure ; en second lieu la négation de la volonté libre, qui devrait attirer le plus notre attention, est une conséquence manifeste d'un système où tout dépend des transfor-

mations du mouvement et de la force, où tout est lié par la nécessité physique, où la nécessité morale ou l'obligation, qui suppose la liberté, est encore moins possible que la nécessité idéale de la logique. Enfin après ce qui a été exposé des théories de Hume, de Hartley, de John Mill et de Bain sur le même sujet, après avoir examiné leurs arguments en faveur du déterminisme, nous n'aurions rien à signaler de vraiment nouveau à cet égard dans l'œuvre de M. Spencer, si ce n'est peut-être ce seul point : que, d'après ses principes, toute fonction psychique répondant à un *processus* du mouvement nerveux, n'étant même que ce *processus* sous un point de vue intérieur, la hiérarchie des fonctions spirituelles est proportionnée à la complication constante des mouvements, et que l'automatisme des unes décroît en proportion de la complexité des autres ; de sorte que les opérations les plus automatiques sont en même temps les plus simples, et celles qui se font remarquer par une plus grande apparence d'indépendance sont les plus composées. C'est là ce qui explique, d'après le philosophe anglais, la différence qui existe entre les facultés supérieures et les inférieures. Les inférieures : action réflexe, sensation et instinct, sont promptes, sûres et presqu'infaillibles dans leur exercice ; la mémoire, fonction moyenne, est déjà assez incertaine dans ses effets ; mais les affections, la raison et la volonté sont les résultats évolutifs d'associations et d'évolutions si complexes que les attaches qui les unissent aux mouvements du monde extérieur, sont très-faibles en comparaison de celles qui serrent et maintiennent les cohésions organiques des sens et des instincts. De là l'illusion d'une liberté qui n'existe pas et ne peut pas exister. Nous prenons pour un attribut privilégié du moi, qui d'ailleurs n'est lui-même qu'un résultat composé des forces matérielles, ce qui n'est qu'un cas compliqué du mouvement universel.

Il nous semble à propos d'observer ici que les prémisses constamment maintenues par le philosophe anglais en tête de ses solutions des plus grands problèmes de la philosophie, produisent une conséquence vraiment étrange. Non-seulement l'indépendance de la raison et la liberté de la volonté deviennent des illusions dans son système, mais considérées dans la réalité qui leur correspond, elles ne sont que deux accidents, deux choses assez tristes comparées à la merveilleuse sûreté de l'instinct et de l'action réflexe. Car elles supposent un concours embrouillé de causes qui trouble l'action des lois simples et universelles de la Nature, et empêche les mouvements de s'organiser dans le cerveau et de se produire au dehors avec la facilité et la précision des actes automatiques. Au reste, M. Spencer le déclare expressément: ou son livre est vrai, et le libre-arbitre est impossible, ou le libre-arbitre existe et son livre est un non-sens (p. 546, vol. I, des Principes de Psychologie). Le dilemme est excellent, mais sous bénéfice d'inventaire. Si par libre-arbitre on exprime la négation de toute loi, le hasard ou le caprice absolu dans la conduite d'un agent, nous récusons l'expression, et nous nous en tenons à celles de liberté intérieure et de détermination de soi-même qui sont moins équivoques. Le libre-arbitre entendu dans le premier sens, qui est aussi celui de M. Spencer, n'existe pas, nous l'accordons, par le simple motif qu'il serait la fonction d'un être sans raison, tandis que la volonté dont il est l'attribut la suppose; mais cette fiction n'est pas le pouvoir de disposer de soi-même que le sens commun admet, que l'analyse décrit et que la morale et le droit exigent. C'est la résolution qui est libre et non la partie intellectuelle de la délibération avec ses embarras, seul fait, cependant, qui, dans certains cas, présente une certaine correspondance avec la complication de mouvements à laquelle M. Spencer prétend réduire l'essence de la liberté. La réso-

lution suppose le résultat de la délibération, mais ne se confond ni avec l'un ni avec l'autre. La délibération d'ailleurs ne s'établit que pour le besoin de lumière; quand la lumière est faite, son rôle est fini; de sorte que la mesure de la possibilité de la liberté est moins fournie par le pouvoir de délibérer que par la faculté de comprendre les circonstances et les suites de l'acte; c'est la connaissance qui est sa condition essentielle. Tant s'en faut qu'être libre signifie agir sans règle! Le vrai sens de cette expression renferme au contraire l'idée d'une énergie qui se possède elle-même, ayant conscience des lois de la raison qu'elle peut s'imposer et des mobiles sensibles qui tendent à l'entraîner et qu'elle peut repousser ou suivre. La nécessité du choix est précisément sa première condition; la nécessité que ce choix soit éclairé, et le soit le plus possible vient après. Mais ces deux nécessités, loin de supprimer la liberté, la fondent et la mesurent.

Si notre but était d'écrire une histoire de la psychologie anglaise contemporaine, au lieu d'exposer et de discuter les formes les plus importantes que la doctrine de l'association y a prises, nous devrions ajouter plusieurs noms illustres ou estimables à ceux qui figurent dans les pages précédentes. Nous devrions nous occuper des écrits de MM. Lewes, Bailey, Murphy (1). M. Lewes surtout, esprit remarquable par la largeur de ses vues, autant que par l'étendue de ses connaissances, aurait droit à notre attention. Mais cet écrivain ne s'est pas occupé spécialement de la doctrine de l'association, qu'il accepte cependant comme une partie de la doctrine plus générale de l'expérience, avec l'évolution qui l'étend indéfiniment. *Association is expérience*, dit-il dans les *Prolégomènes* à son histoire de la philosophie. L'expérience, du

1. Pour Bailey et Murphy, voir la *Psychologie anglaise* de M. Ribot.

reste, explique toutes les connaissances pour lui comme pour les maîtres avoués de l'école à laquelle il fait profession d'appartenir. Point d'idée qui ne dérive de sensations associées et accumulées; point d'axiôme ou de principe antérieur à l'exercice de la perception et de la mémoire; point d'interruption enfin dans le développement graduel, qui, d'après lui et ses collègues, porte successivement la connaissance et l'activité d'une forme à l'autre, sans qu'il soit nécessaire d'admettre une différence radicale entre le sentiment et l'intelligence, entre les fonctions empiriques et la raison. En un mot, ses conclusions psychologiques ne s'éloignent guère de ce qu'il y a d'essentiel dans celles de M. Spencer.

CHAPITRE V

Résumé de la seconde période.

Résumons brièvement cette seconde période de l'histoire de l'école de l'association dont nous venons de passer en revue les représentants les plus autorisés.

Si nous ne nous trompons, l'étude et la critique à laquelle nous avons soumis leurs ouvrages nous permettent d'établir les points que voici :

En premier lieu le fond de leur doctrine, leur méthode et le but qu'ils se proposent ne sont pas nouveaux ; on les retrouve essentiellement les mêmes dans les écrits de Hume et de Hartley. Ces fondateurs de l'école avaient déjà entrepris avant eux d'expliquer toutes les facultés de l'âme humaine par la composition des sentiments ou des modes de conscience ; ils avaient employé à cette tâche le seul fait de l'association et réduit le moi lui-même à une collection de faits internes reliés entre eux par des rapports de succession ou de synchronisme.

La seule théorie vraiment nouvelle qui distingue profondément la seconde période de la première, nous l'avons déjà dit, c'est l'évolutionisme cosmologique et psychologique de M. Spencer; sous cette réserve, cependant, que l'équivalence entre les faits psychologiques et les faits physiques se trouve déjà dans les idées et dans les formules de Hartley.

En second lieu : on ne peut nier toutefois que, considérée du point de vue propre à l'école, la seconde période ne soit

supérieure à la première, et ne présente un progrès remarquable par l'étendue et la finesse des analyses auxquelles ses représentants ont soumis un certain nombre d'idées et notamment celles du moi et de la matière, ou du moins par les efforts qu'ils ont tentés dans le but de les expliquer par les rapports d'association. Il faut aussi reconnaître que toutes les parties de la philosophie ont été traitées par eux avec un développement et un ordre systématique inconnus à leurs prédécesseurs, et c'est là un vrai service rendu à la science de l'esprit humain et à son avenir. Car plus les idées fondamentales des systèmes sont appliquées largement à l'explication des faits, et plus la tâche de la critique devient facile, plus proche est le moment où la part de la vérité se sépare définitivement de celle de l'erreur.

Les théories de l'instinct, de l'habitude et de la mémoire, si profondément liées entre elles et aux lois de l'association, ont été renouvelées sur la base d'un grand nombre d'observations, et ramenées, en partie du moins, à des principes communs.

En troisième lieu un mouvement philosophique spécial a reçu son achèvement. Son histoire confirme que le progrès général de la science de l'esprit humain se forme lentement par celui des différentes écoles nationales, qui le préparent et y concourent dans des conditions et avec des aptitudes diverses.

Nous avons vu que Brown, par le double caractère de sa doctrine à moitié écossaise et à moitié associationiste, rattache la seconde période à la première, et que James Mill reprend résolument les principes de Hartley et les applique à toutes les questions psychologiques. La tradition est ainsi rétablie, et le commentaire que John Mill, MM. Bain et Grote ont ajouté à son ouvrage, atteste l'esprit de suite avec

lequel cette restauration s'est faite, et la filiation qui relie leurs écrits à ceux des fondateurs. C'est là un bel exemple de développement dans la pensée nationale et de déférence pour l'autorité des maîtres. En passant du premier Mill au second, et de celui-ci à MM. Bain et Spencer, nous n'avons pas manqué de faire observer les rapports qui font de leurs travaux autant de parties d'un même mouvement historique.

Les faits psychologiques, d'abord réduits par James Mill à la passivité des sentiments (*feelings*), sont envisagés par John sous un point de vue plus large. L'activité des fonctions spirituelles y est rétablie. L'association y provient du dedans autant et plus encore que du dehors. L'attention, la réflexion, l'abstraction, les opérations intellectuelles, en un mot, qui chez son père ne sont rien de plus que des modes de sensation, reprennent, dans les œuvres de John Mill, le caractère d'activité intérieure qui les distingue et une partie de leur importance fonctionnelle. La volonté aussi, tout en étant limitée par le déterminisme, se dégage, dans une certaine mesure, des formes inférieures de la sensibilité sous lesquelles les équations de James l'avaient laissée enfouie. John, non moins que James, rend compte de la perception intérieure et extérieure et de la croyance à la double réalité du sujet et de l'objet, par l'association inséparable des phénomènes internes et de ceux qui constituent les groupes limités et distincts des externes. Il s'élève cependant jusqu'à la conception des possibilités permanentes des sentiments et des sensations, qui sans doute ne peuvent tenir lieu de l'actualité des substances, mais qui sont au moins, ce que l'abstraction peut trouver de moins éloigné de la réalité du principe substantiel. James a fait des efforts ingénieux pour ramener l'unité et l'identité du moi à une association inséparable de modes intérieurs qui seraient unis avec

une force assez intense pour donner naissance au fantôme de notre unité dans la conscience, et qui se suivraient aussi assez rapidement pour nous produire l'illusion de notre identité. John n'a pas renoncé à cette explication, mais il a repris l'analyse des faits, surtout en ce qui regarde le rapport de la mémoire avec la croyance à l'identité personnelle, et malgré sa meilleure volonté de ramener ce grand fait à l'association, il a avoué son embarras et déclaré qu'il y a dans le moi affirmé par la mémoire une continuité d'existence qu'il ne peut parvenir à s'expliquer. Nous voyons reparaître dans son esprit la même difficulté qui avait arrêté David Hume un siècle auparavant (1).

Dans la détermination de la différence qui distingue l'entendement et la raison des facultés empiriques, les deux Mill sont à peu près d'accord. Cette différence n'est pas pour eux d'espèce, mais de degré. L'association des produits des sens et de la conscience, jointe à l'emploi des mots, explique pour l'un et pour l'autre les formations supérieures aussi bien que les inférieures de la connaissance. Il n'y a pas de saut, suivant eux, pour aller des unes aux autres. Ils sont tous deux empiriques malgré les différences de détail qui les séparent.

En dégageant la psychologie de l'influence de la physiologie hypothétique de Hartley, les deux Mill sont allés jusqu'à la séparer presque entièrement d'une science qui a cependant avec elle des rapports très-étroits, surtout en ce qui concerne les sens, la sensibilité organique et l'activité volontaire. L'étude de ces rapports a été reprise par M. Bain, dont les recherches et les vues sur les sensations musculaires ont pour but de rattacher les lois de l'association à celles de l'orga nisme et de la vie, et qui par sa maniere de concevoir la

1. Voir dans la première partie de ce travail l'exposition de la doctrine de Hume et le passage du *Traité de la nature humaine* qui regarde ce point.

rétentivité, ou l'adhésivité des éléments énergiques, a donné une base plausible à la formation des habitudes et des facultés acquises. Cette force dont il n'a pas, croyons-nous, tracé nettement le rapport fonctionnel avec la *descrimination* et l'*assimilation*, dans le problème de l'origine des connaissances, est cependant envisagée par lui de manière à nous montrer sous un aspect, jusqu'à certain point, semblable, le développement de l'âme et de la vie.

Malgré les hésitations ou plutôt les contradictions de sa manière de procéder dans l'analyse de la conscience, M. Bain maintient la distinction de l'âme et du corps. Mais l'explication des fonctions intellectuelles par l'association ne lui doit aucun progrès. Empirique comme ses contemporains et ses devanciers de la même école, il affaiblit plutôt qu'il ne fortifie par ses confusions et ses définitions inacceptables, les résultats de leurs théories.

Nous avons vu qu'il regarde l'étendu et l'inétendu comme les caractéristiques opposées de l'esprit et du corps. Cependant il s'efforce de décomposer l'étendue en associations de mouvements et de résistances.

C'est là aussi ce qui constitue pour M. Spencer l'origine de l'idée de matière. L'étendue est aussi pour lui une idée dérivée de la coexistence des éléments résistants, associés d'abord par une succession rapide, et déclarés ensuite coexistants à cause de la possibilité d'intervertir cette succession sans changer l'ordre objectif des termes.

L'importance attribuée par M. Spencer à la sensation de résistance rattache la perception extérieure au dynamisme de la Nature, et à l'évolution générale du monde, qui est en même temps une transformation perpétuelle de la matière et de la force considérées comme fonctions de mouvement; et comme la matière, d'après lui, se résout en points coexistants

de résistance, et qu'ainsi la force est regardée comme son fond, il s'en suit que la réalité substantielle de la matière est rétablie par lui à la place de la simple possibilité permanente des phénomènes sensibles admise par John Stuart Mill.

Nous ne pouvons répéter ici ce que nous avons déjà dit dans l'étude que nous avons consacrée à sa psychologie, et dans l'aperçu général que nous avons donné de son système en la commençant.

Quelques remarques nous suffiront pour achever ce court résumé de la seconde période de l'école de l'association. Le transformisme est le caractère propre du système de M. Spencer et l'élément nouveau qui s'introduit, grâce à lui, dans la doctrine qu'il professe. Non-seulement, d'après lui, l'association des faits psychologiques compose peu à peu ce qu'on appelle l'esprit et rend compte du moi et de la conscience, où elle n'est d'ailleurs qu'un cas particulier de l'intégration universelle, mais les faits de conscience eux-mêmes ne sont que des mouvements transformés, à commencer par les sensations qui sont en même temps des *chocs nerveux*.

L'évolutionisme de notre contemporain dépasse en hardiesse toutes les hypothèses imaginées par les associationistes qui l'ont précédé, y compris celle de Hartley sur l'équivalence entre les faits de l'âme et les mouvements qui leur répondent dans l'organisme. Aussi la marche que l'association doit suivre, selon lui, pour composer toutes les facultés de l'esprit, commence-t-elle par les mouvements réflexes, pour passer ensuite à une complication de ces mêmes mouvements et produire l'instinct et la mémoire, puis enfin la raison et la volonté. Sous ce rapport, M. Spencer nous semble avoir réalisé tous les vœux que pouvaient former avant lui, pour le développement de leur doctrine, les partisans les plus ardents de Hartley et de son école.

Quant aux lois de l'association et à leurs formules, nous avons vu qu'elles ont varié et oscillé de l'un à l'autre des philosophes qui figurent dans la seconde période. Cependant dans l'œuvre de M. Spencer elles sont unies mieux qu'ailleurs aux fonctions élémentaires de la connaissance, assujetties à un ordre plus savant et rattachées plus étroitement aux rapports extérieurs.

Mais c'est là un sujet dont nous allons aborder plus particulièrement l'examen dans la dernière partie de notre travail.

TROISIÈME PARTIE

Appréciation générale et conclusions.

Il résulte des discussions précédentes que les psychologues de l'association n'ont réussi ni à supprimer la différence essentielle qui distingue les facultés supérieures de l'homme de ses facultés inférieures, ni à les expliquer toutes par une composition de phénomènes dont l'association serait la loi unique, ni enfin à rendre compte du moi et de la conscience par le même procédé. Nous pourrions arrêter ici notre travail et regarder comme dûment rétablies les vérités dont la négation tombe avec leurs thèses. Nous aurions le droit de regarder la différence naturelle qui distingue l'entendement de la sensibilité, l'existence substantielle du moi et ses facultés primitives comme suffisamment confirmées par les réfutations que nous avons entreprises, d'autant plus que nous nous sommes efforcés de signaler les lacunes que nous avons rencontrées dans les analyses sur lesquelles les philosophes associationistes les plus subtils fondent leurs théories, et que nous avons aussi indiqué quelques-uns des faits et des arguments les plus importants qui en démontrent la faiblesse ou l'inexactitude. Mais nous croyons remplir plus fidèlement notre tâche, en revenant, dans cette dernière partie de notre étude, sur les solutions que les associationistes en général, et surtout ceux de la seconde période, ont données des problèmes fondamentaux de la philosophie de l'esprit humain, pour expliquer celles qui nous paraissent vraies et que nous avons seulement indiquées.

CHAPITRE I

L'association dans la production des connaissances. — Ses limites.

Il nous faut d'abord débarrasser le terrain, que nous devons parcourir, d'une question préliminaire dont l'influence se fait sentir dans toutes les autres, L'association que la psychologie connaît et admet depuis Aristote parmi les fonctions de la mémoire, est-elle renfermée dans les bornes de cette faculté intellectuelle, ou s'étend-elle au-delà, et embrasse-t-elle toutes les parties du développement psychologique ainsi que les philosophes de l'association le prétendent? Qu'ont pensé sur ce point les philosophes écossais qui ont médité avec tant de soin et de suite sur les faits de la mémoire; que devons-nous en penser nous-mêmes?

Reid et Hamilton nous semblent avoir droit entre tous à l'attention de l'historien et du critique qui s'efforcent d'éclairer ce sujet par la constatation des faits acquis et l'examen des théories proposées pour les expliquer.

Dans ses *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, (Essai IV, chapitre IV) Reid s'occupe de l'association sous le titre: *La suite de nos pensées* (the train of our thoughts) et il en marque l'étendue en ces termes: souvent on désigne ce phénomène par l'expression de *série* ou *suite d'idées*, ce qui pourrait induire à penser que c'est une suite de pures conceptions; mais cette opinion serait une erreur. Il n'entre pas seulement des conceptions ou des idées dans la succession

de nos pensées; les opérations de notre esprit s'y trouvent continuellement mêlées.

« La mémoire, le jugement, le raisonnement, les passions, les affections, les desseins, en un mot, toutes les opérations de l'esprit, excepté celles des sens, se produisent occasionellement dans une suite de pensées et y entrent comme éléments; en sorte que si la suite de nos pensées est une suite d'idées, il faut que le mot idée convienne à toutes ces opérations diverses; ce qui ne peut être, à moins qu'on ne lui donne une étendue d'acception qu'il n'a pas.

« Si nous passons maintenant du nom à la chose elle-même, nous observerons qu'il y a deux espèces de *suites de pensées*. Les unes coulent d'elles-mêmes comme l'eau de sa source, aucun principe ne les gouverne et ne les ordonne: les autres sont réglées et dirigées vers un but, par un effort actif de l'esprit (1).

Si on analyse ces passages et qu'on les rapproche d'autres observations contenues dans le même chapitre, on s'apercevra aisément que tout en bornant l'association à la reproduction des faits internes et en l'excluant de leur production, le chef de l'école écossaise ne soustrait aucune de leurs classes à son influence.

Les sentiments, les passions, les volitions aussi bien que les idées et les images, les jugements et les raisonnements s'associent suivant des rapports très-variés dans le cours tantôt spontané et tantôt réfléchi, tantôt capricieux et tantôt régulier de notre vie psychologique. Suivant Reid, cette variété de rapports est si grande qu'il croit devoir renoncer à les simplifier d'une manière systématique. La classification de Hume ne le satisfait pas. Il faut, suivant lui, recourir au jugement,

1. Pages 168 et 169 du tome IV des *Œuvres complètes* de Reid, publiées par Théodore Jouffroy, Paris, 1828.

au goût et à l'imagination pour en trouver la source multiple qui est essentiellement intérieure, et qui ne peut en aucune façon être cherchée dans l'attraction ou dans les vibrations du cerveau, ni dans aucune autre espèce de causes matérielles, à la suite de Hartley et de ses partisans. Reid est tellement convaincu de la nécessité de rapporter l'association à l'activité de l'esprit, que se plaçant à un point de vue diamétralement opposé à celui des associationistes, et non content de reconnaître en nous un principe associateur, il exclut les sens du domaine de l'association, ce qui ne l'empêche pas cependant dans ses *Recherches sur l'Entendement humain d'après les principes du sens commun,* de signaler les associations qui s'établissent entre les sensations proprement dites et les perceptions, ou les rapports constants qui rattachent les premières aux dernières comme les signes aux choses signifiées. Quoi qu'il en soit, il est certain que Reid a restreint l'influence de l'association à la reproduction et à la combinaison des faits psychiques dans ce qu'il appelle la suite de nos pensées (*the train of our thoughts*), qu'il y a vu un effet de l'habitude déterminée par la constitution physique et morale des individus, mais qu'il ne l'a pas comprise dans les causes productrices de nos connaissances et de nos facultés.

Cette position prise par le chef de l'école a été maintenue par ses adhérents, sauf Brown, qui appartient dans une certaine mesure à l'école opposée. William Hamilton lui-même qui a répandu sur ce sujet beaucoup de lumière et d'érudition, s'y est tenu. La formule à laquelle il a ramené tous les rapports d'association psychologique est une formule de la reproduction. Il l'appelle *loi de réintégration ou de totalité* (law of redintegration or totality) et il l'énonce ainsi: *Sont suggérées les unes par les autres les pensées qui aupara-*

vant on fait partie d'un même tout ou d'un acte total de connaissance (1). Cet acte total primitif, qui est la condition de la totalité de la reproduction, ou de l'association des parties qui la composent, a pour condition, à son tour, l'unité du sujet pensant. De sorte que tous les rapports possibles de l'association se ramènent, d'après Hamilton, à la *simultanéité* et à la *ressemblance* ou *affinité* des pensées, celles-ci se réduisent à l'unité par la loi de réintégration, et cette dernière enfin est possible par l'unité du sujet.

Dans cette théorie que nous reprendrons tout à l'heure dans ses détails, et qui complète les travaux des Écossais sur cette matière, Hamilton a cherché, comme on vient de le voir, le principe intérieur de l'association dans la fonction synthétique du sujet conscient. Cette vue nous paraît profonde et vraie. Elle rattache l'association proprement dite à la synthèse considérée comme fonction générale de la vie de l'esprit.

Elle ne supprime pas la passivité des données des sens, mais elle y joint l'activité, sans laquelle on ne peut s'expliquer ni comment se forment leurs groupes, ni comment ils sont connus, et encore moins comment ils se transforment sous l'action ultérieure de l'intelligence. L'association proprement dite et la synthèse sont fort différentes, à moins qu'on n'aime mieux employer un seul nom, et distinguer dans l'association une présentation passive et une combinaison active, qui tan tôt ne fait que répéter et s'approprier la première, et tantôt la change après qu'un autre procédé l'a décomposée. En tout cas la différence est trop grande pour que nous ne soyons pas autorisés à distinguer entre un principe intérieur et un principe extérieur des associations. C'est l'observation du procédé

1. Those thoughts suggest each other which hat previously constituted parts of the same entire or total act of cognition.

intérieur d'association, ou de la fonction du principe synthétique, qui nous permettra de réduire à ses justes limites l'influence de l'association proprement dite, de celle qui dépend des conditions physiologiques et physiques dans la production de la connaissance. Nous nous proposons de démontrer particulièrement dans un autre chapitre l'impossibilité de tirer le moi et la conscience d'un travail intérieur ou extérieur d'association. Faisons maintenant abstraction du rapport de la connaissance avec le sujet conscient, et ne considérons que son rapport à l'objet. Demandons-nous s'il est possible d'expliquer par l'association seule, telle que les associationistes les plus conséquents l'ont comprise, c'est-à-dire, comme écho du jeu mécanique du cerveau et des nerfs, les éléments primitifs de la connaissance, ceux sans lesquels elle n'existe pas dans l'homme, tels que : intuition, jugement, idée.

Nous sommes tellement persuadés de l'importance de l'association dans la production des connaissances, que la question n'est pas pour nous de la constater, mais de la mesurer. Les associationistes, du moins quelques-uns d'entre eux, comme Hartley et M. Spencer, en poussent la portée à un tel excès, que pour eux tout est composé dans la conscience. A les en croire, les sensations et les sentiments se divisent et subdivisent tellement qu'il n'y a rien de simple dans la vie consciente, et que l'unité n'y est jamais qu'une apparence superficielle. Or il n'y a pas là seulement une exagération, il y a, à notre avis, une erreur capitale que la psychologie repousse au nom de l'observation intérieure et des résultats les mieux établis de la critique philosophique. Pour les philosophes sus-mentionnés une idée est composée de sensations conscientes, une sensation consciente de sensations minimes inconscientes, et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on arrive aux

vibrationcules et aux chocs nerveux infinitésimaux. Il est même douteux, suivant Hartley, qu'il y ait une borne à cette divisibilité à l'infini. Or la question ainsi résolue se fonde sur deux hypothèses inadmissibles qui dépendent cependant l'une de l'autre. La première est que les faits psychologiques reposent sur un substrat étendu et lui appartiennent; et la seconde est que la psychologie puisse être traitée comme une branche de la physiologie. A ce compte l'analyse du psychologue devrait se réduire à se rapprocher indéfiniment des éléments inconnus qui seraient la base des agrégats psychiques. La quantité et l'étendue deviendraient les seules sources légitimes de leurs symboles et de leurs formules.

Nous le reconnaissons volontiers. Cet idéal scientifique, dont les associationistes ont fait l'objet de leurs efforts, ne manque pas de séduction. Réduire tous les faits internes et externes à une nature commune, manifestée de deux manières, les retrouver les uns dans les autres, pousser la décomposition de leur série à double face jusqu'aux infiniment petits, pour saisir dans ce nouvel atomisme les éléments de la réalité universelle, n'est-ce pas le chef-d'œuvre de l'analyse? Et la synthèse, dont ce procédé sera la base, ne sera-t-elle pas la plus compréhensive et en même temps la plus simple possible? Nous ne nions pas la beauté de cette conception systématique, mais nous contestons la légitimité de ses fondements. Il y a deux sortes de quantité comme de division. L'une est *extensive* et regarde l'étendue, l'autre est *intensive* et concerne l'*intensité* des phénomènes. Peuvent-elles se réduire l'une à l'autre?

Examinons.

La sensation est capable de degrés, soit qu'on la considère comme intuition, soit qu'on l'envisage dans son côté affectif de plaisir et de peine. On voit, en effet, on entend, on goûte, on touche, on flaire, avec plus ou moins de vivacité une ou

plusieurs choses à la fois, dans la sphère respective du son, de la saveur, des formes, de l'odeur et des couleurs, comme on souffre plus ou moins dans une place quelconque du corps. L'intensité de la sensation varie dans des limites, qu'on peut déterminer jusqu'à un certain point, sinon directement, du moins indirectement, par comparaison, et en tenant compte, soit des termes sensibles correspondants, soit des conditions de temps et d'espace qui les accompagnent. Les travaux récents sur la mesure des sensations n'ont pas d'autre base (1). On est parvenu à établir un rapport mathématique entre elles et les excitations, et l'on a même obtenu une formule approximative du minimum de sensation pour chaque sens, moyennant un minimum du sensible corrélatif; de sorte que les sensations conscientes minimes constatées par les procédés de psycho-physique, ne sont, en somme, que des modes de sentir si faibles, si courts, et relatifs à des termes sensibles si délicats, qu'au-delà il n'y a plus pour nous de sentiment appréciable.

Sans doute on a pu constater l'existence de modifications inconscientes dont l'énergie et la durée sont encore au-dessous des modes minimes de notre sensibilité consciente. Mais ces modes qui n'atteignent pas le degré nécessaire pour arriver à la conscience, et qui devraient s'appeler *excitations psychiques*, plutôt que sensations, ne peuvent être conçus que sur le type de la sensation même, si l'on ne veut sortir de la sphère des faits spirituels, et tomber dans le sophisme qui consiste à passer sans raison d'un sujet à un autre. Or si l'on s'en tient à cette règle, on pourra bien multiplier, par l'imagination, dans le sujet sentant les modifications inconscientes, mais leur succession et leur réunion ne rendra jamais compte

1. Voir l'exposition de M. Th. Ribot relative à la partie de ces travaux qui appartient à Fechner et à ses critiques dans la *Psychologie allemande contemporaine*, Paris, Baillière, 1879.

de l'unité qui est la forme d'une intuition quelconque, et qui se répète forcément dans la représentation de toute sensation, en quelque temps ou circonstance qu'on l'imagine. Tandis que le visible et le tangible sont toujours susceptibles d'être divisés en parties discrètes de plus en plus petites, les sensations correspondantes se multiplient, mais ne se fractionnent pas; elles se distinguent par la diminution de leur intensité jusqu'à zéro, mais ne sont pas susceptibles d'une division incompatible avec leur forme.

Reconnaissons qu'il y a dans l'unité de l'intuition sensible une première limite au pouvoir de l'association.

Cette vérité n'est pas même ébranlée par les considérations qu'on peut tirer de la distinction établie par J. Stuart Mill entre deux types principaux de sensation, le type mécanique et le type chimique. La couleur blanche, qui résulte du mélange des sept couleurs élémentaires, est un phénomène composé dont l'intuition est une cependant. La composition n'est pas moins certaine dans le phénomène d'un contour qui peut être regardé comme une série de points coexistants dont chacun fait impression rapidement sur mon œil, ou sur ma main.

Dans chacun de ces cas c'est proprement le phénomène qui est composé et non la sensation. Ce n'est pas vraiment à elle, ou du moins ce n'est pas à elle directement que se rapportent les deux types chimique et mécanique distingués par Mill, mais à son objet immédiat, à ce qu'on appelle le phénomène sensible. Il est vrai que les deux choses sont tellement unies qu'on ne peut les séparer si ce n'est par abstraction. Mais s'il fallait confondre les choses inséparables, à cause de leur inséparabilité, à quelles extrémités ne conduirait pas un pareil procédé! Qu'y a-t-il de plus uni que les deux côtés d'une circonférence? Et cependant quelle diversité entre les propriétés de l'un et de l'autre, entre les théorèmes relatifs

aux arcs et aux cordes qui se rapportent au côté intérieur, et ceux qui concernent la tangente à un point de son côté extérieur? Il en est de même de la sensation et du sensible ou du phénomène. Leur union intime n'empêche pas leur diversité. Il n'y a pas de vision sans chose visible; l'une se forme et change avec l'autre, mais chacune à sa manière. Si je vois grandir ou se rapetisser un objet éloigné suivant les règles de la perspective, c'est que la distance diminue ou augmente. Si, suivant le rapprochement ou l'éloignement, je vois un nombre plus grand ou plus petit de choses dans le champ de la vision, c'est qu'un changement est survenu dans les conditions de ma vue et dans les apparences produites, mais ce n'est pas proprement la vision qui est devenue plus grande ou plus petite, ni moins une ou plus composée.

Rien de plus commun dans le langage ordinaire que cette permutation de rôles entre l'objet phénoménal et la sensation. L'union intime de l'un et de l'autre l'explique, mais ne la justifie pas. Si de ma main je presse le côté d'un de mes yeux de manière à le déranger de sa position normale, il se produit le fait que nous désignons par les mots : *voir double*. Cependant dans la réalité, ce n'est pas la vision, mais l'apparence visible qui est doublée; l'intuition embrasse d'un seul coup toutes ces formes doubles et mouvantes que le dérangement subi par l'œil fait paraître devant moi. Peu à peu je ramène l'œil à sa position naturelle et je vois les images doubles se superposer et se fondre en une seule. Ce ne sont donc pas les sensations qui se superposent ou qui s'étendent, qui se dédoublent ou qui se fondent, qui se combinent en agrégats à la manière des choses extérieures, mais les phénomènes étendus et mobiles avec les changements dont ils sont susceptibles dans leur forme commune, l'espace.

Outre l'unité de la sensation, celle du jugement n'est pas

moins rebelle à toute explication dérivée de l'association seule. Les jugements ne peuvent être de simples complications et des mélanges a dit Herbart (1). Rien n'est plus vrai. Plus compréhensif que l'association qui se borne à unir, le jugement unit et divise ; il embrasse les deux opérations universelles de la vie et de la nature ; il est analytique et synthétique. Or si la synthèse, considérée comme forme de l'activité intérieure, diffère de la simple association et constitue une borne à l'étendue de son pouvoir dans la formation de la connaissance, l'analyse peut être invoquée avec encore plus d'évidence contre les prétentions des associationistes. De quel droit, en effet, peuvent-ils faire rentrer dans l'association un procédé qui en est précisément le terme antithétique ? Si la science commence par l'analyse, si elle n'est pas possible sans elle, de quelle manière ses opérations se ramènent-elles à la seule association ? S'il est un point où la nouvelle doctrine se montre impuissante à expliquer l'esprit humain, c'est bien celui-ci. L'analyse décompose et l'association compose. Quelle est la fonction qui réunit dans sa simplicité cette opposition ? Ce n'est pas à coup sûr l'association, mais le jugement.

Cette fonction fondamentale, qui est la marque distinctive de l'entendement, porte dans son sein les conditions subjectives des concepts, et ces conditions sont telles que d'un côté elles dépassent celles que l'association pure et simple peut fournir, et que d'un autre côté elles sont nécessaires à leur formation. Ainsi que Kant l'a montré, le jugement est qualitatif et quantitatif ; il contient nécessairement un rapport, et considéré dans la suite de ses actes, il est susceptible de modalités qui dépendent des rapports que ses positions soutiennent les unes envers les autres. Nous n'entendons pas ici

1. Lehrbuch zur Psychologie, IIIe partie, section II, chapitre II, n. 181

adopter la doctrine des formes kantiennes, ni entrer en lice avec les nombreux écrivains qui, de nos jours, ont renouvelé l'examen de cette partie de la *Critique de la raison pure*. Mais nous soutenons avec tous les logiciens, qu'il y a des catégories, c'est-à-dire des conceptions universelles et suprêmes auxquelles toutes les autres sont subordonnées, et que si l'on remonte à leur origine, on ne la trouve toute entière ni dans le sujet, ni dans l'objet de la connaissance, mais en partie dans l'un et en partie dans l'autre, et qu'un certain nombre découle des deux sources, de manière à rendre possible un commerce réciproque entre l'esprit et le monde; et nous ne nous figurons pas du tout ces catégories comme des notions toutes faites, ou des formes abstraites et antérieures à l'expérience, à la manière des idées innées, mais nous les tenons pour des modes immanents de notre activité intellectuelle ou des déterminations communes des phénomènes sensibles sur lesquels l'attention se fixe, que l'abstraction dégage, et qui, tout en devenant des objets idéaux pour notre esprit, ne cessent d'opérer avec l'énergie fonctionnelle du jugement et l'action extérieure des choses matérielles.

S'il fallait en croire les associationistes, Hume par exemple, tous les rapports d'association s'introduiraient dans l'esprit avec nos idées, et nos idées dépendant, selon lui, des impressions, rapports et idées viendraient, sans exception, du dehors et l'associationisme serait la démonstration du sensualisme. Hartley et James Mill ne pensent pas non plus autrement sur la solution du problème de l'origine des connaissances. Pour eux les sensations associées tiennent lieu de tout ; comme pour Condillac elles ont le pouvoir magique de se transformer successivement dans toutes les opérations et tous les produits de l'intelligence. La conscience, le jugement, le raisonnement ne sont que des modes ou des résultats de leurs groupements.

D'accord avec eux sur le fond des choses, M. Spencer ne voit que des états de conscience et des rapports de ces états depuis le commencement jusqu'à la fin de notre vie intellectuelle, et ces états avec leurs rapports se résolvent tous en sensations et rapports de sensation. L'intuition primitive d'une différence, qu'il postule, ne s'en distingue pas ; celle de la ressemblance qui vient après ne fait pas non plus exception. Ajoutez à cela la succession et la coexistence des phénomènes, et vous aurez tous les rapports qui unissent, à son avis, les éléments de la connaissance, tous les ressorts de la machine intellectuelle. Pour la mettre en mouvement et en tirer les merveilles de la science et de l'art, il vous suffira de former des groupes et de grouper ces groupes, à leur tour, dans des combinaisons supérieures. Moins systématique M. Bain, nous l'avons vu, distingue trois fonctions élémentaires dont le concours lui semble indispensable pour en tirer, avec les rapports d'association correspondants, toutes les connaissances. Ces fonctions élémentaires, sont la discrimination, l'assimilation et la rétention ou rétentivité. Chez lui, l'activité reparaît dans la connaissance, mais à qui appartient-elle, d'où vient-elle ? Nous l'avons dit déjà, elle est à son origine une fonction physiologique; elle appartient à l'énergie nerveuse, et musculaire, et par elle, à la sensibilité physique dont elle fait partie. La discrimination n'est pas quelque chose qui s'ajoute aux sensations, mais un mode de la sensation, de sorte que l'auteur de cette théorie nous semble reprendre à l'énergie spirituelle d'une main ce qu'il lui accorde de l'autre. Car si les sensations qui sont multiples, et dont une pluralité quelconque est toujours inséparable d'un état de la conscience, portent en elles-mêmes la vue de leur différence et de leur ressemblance, la passivité et l'automatisme expliquent tout, et notre connaissance dépend entièrement des fonctions du corps.

Mais de même que nous avons vu la nécessité d'admettre l'activité du principe associateur, et, avec lui, la synthèse comme fonction complémentaire de l'association, de même il nous faudra admettre, sur le témoignage de l'observation, un principe différenciateur, ou si l'on veut, de *discrimination* et d'analyse capable d'apercevoir les différences qui séparent les sensations. Car si les différences et les ressemblances ont un fondement objectif dans les sensations individuelles, néanmoins, afin que la vue de ces rapports se produise, afin qu'elle devienne un fait subjectif, il faudra bien que l'activité psychique soit de nature à s'y prêter ; il faudra bien qu'il y ait un procédé d'intuition qui réunisse dans un seul sentiment les termes différents ou semblables. Or ce sentiment unique ou cette intuition, que Kant appelle quelque part *synopsis* du sens, et qu'Aristote avait appelé *sens commun*, (Κοινὴ αἴσθησις), cette condition *sine qua non* de la connaissance sensible, n'est pas la sensation, mais le principe qui en rapproche les modes et en aperçoit les rapports.

Il y a ici une remarque importante à faire. Les écoles intellectualistes ou rationalistes, telles que celle de Kant, par exemple, voyant l'impuissance de la sensation à nous fournir les rapports, en ont transféré la vue primitive à l'entendement, lui octroyant ainsi toute la connaissance, et creusant un abîme entre cette faculté et la sensibilité ; d'un autre côté l'école sensualiste, ne pouvant admettre cet *hiatus* entre l'intelligence considérée comme faculté des concepts et des jugements, et la sensibilité réduite aux modes individuels des sensations et privée de toute lumière, a transporté toutes les fonctions intellectuelles dans la sensibilité, et a composé l'intelligence de fonctions dont les germes essentiels sont tous compris dans les sensations. La source de ces erreurs consiste, à notre avis, dans une manière défectueuse de se repré-

senter la faculté de connaître. Le sens commun qui, dans ses meilleurs moments, est aussi le bon sens, et qui, sous l'analyse philosophique, nous laisse entrevoir dans son fond une forme de la raison déterminée par le sentiment, le sens commun ne s'accommode d'aucun de ces deux extrêmes. Il voit, il persiste à voir, malgré les efforts des écoles opposées, la connaissance dans la sphère de la sensibilité non moins que dans celle de l'intelligence. Il ne vous dira pas si c'est la sensation, ou le sentiment, ou le jugement, ou la conscience qui perçoit les rapports dans un animal dont les sens ressemblent aux nôtres. Il ne s'entend pas aux analyses et aux abstractions subtiles du psychologue, mais si vous lui soutenez avec Kant ou Romini, par exemple, que la sensibilité est aveugle, et que le sujet sentant est incapable de connaissance, il se récriera contre un pareil langage et une interprétation si contraire à l'expérience ; il vous répondra que l'animal connaît dans la mesure compatible avec les instruments dont il dispose et dans le cercle tracé par les sens. Il admettra qu'il y a différentes espèces de connaissances : qu'on peut connaître simplement d'après les impressions et suivant les lois physiologiques de la conduction nerveuse, mais qu'on peut aussi s'élever au-dessus de ce niveau, et que c'est là précisément le privilège de l'homme. Que si une autre école prétendait qu'il n'y a pas de différence d'espèce entre la connaissance de l'animal supérieur et celle de l'homme, que la même intelligence est dans l'un et dans l'autre, il se récrierait encore, et ferait observer que si l'on prend le mot *entendre* au sens propre, il ne signifie pas simplement recevoir des impressions ou avoir des sensations, ni même connaître des rapports superficiels et immédiats entre les sensations, mais concevoir la raison de ce qu'on sent et de ce qu'on connaît par simple et grossière perception, et que cette distinction, en nous permettant de déterminer

dans le genre très-vaste de la connaissance, deux espèces, celle qu'on peut appeler intellectuelle ou rationnelle, et celle qu'on peut nommer sensible, nous aide aussi à comprendre la grande différence qui existe entre la brute et l'homme, et dans l'homme même, entre l'âge de raison et l'âge qui en est privé. Car entre l'enfant et l'animal, envisagés à ce point de vue, il n'y a qu'une différence vraiment essentielle, et c'est que l'un demeure toujours dans le cercle de la connaissance sensible, tandis que l'autre doit en sortir un jour. Comment, par quel moyen? Voilà la question.

Nous ne repoussons aucune des observations qui ont été faites à ce propos sur l'organisation physique de l'homme, sur la boîte osseuse qui renferme l'organe de la pensée, sur cet organe lui-même, sur la complication de notre système nerveux, sur la délicatesse de nos instruments de préhension, de vision et d'expression. Nous n'ignorons pas non plus ce qu'on peut dire de choses curieuses ou importantes sur les secours que l'homme tire de l'hérédité et de la société de ses semblables, pour l'accomplissement de la phase décisive, qui l'élève de la sphère de la vie animale à celle qui lui est propre. Sans nier aucun des faits constatés, nous bornons ici nos recherches au terrain de la psychologie subjective, et nous disons qu'on peut mettre d'accord le sens commun avec la science par les observations suivantes.

Représentatives ou affectives, intuitions ou modifications de plaisir et de peine, les sensations ne sont pas liées entre elles. Elles répondent à des termes sensibles qui se présentent successivement ou simultanément à la conscience. Elles motivent par leurs qualités l'apperception des rapports, elles la rendent possible, mais ne la constituent pas ; il y a donc un sentiment ou une intuition des rapports qui accompagne les sensations, qui les dépasse par sa fonction synoptique, qui fait de leur multi-

tude une connaissance. Ce sentiment se distingue de la *forme sensible de la conscience* par son rapport immédiat aux choses senties, et ne devient le *sens intime* que par le sentiment que l'être sentant a de lui-même. En d'autres mots, et pour plus de clarté, disons que le sentiment a un double rapport au sujet et aux termes de ses modifications, et que, sous ce double point de vue, il est *conscience sensible* et *perception sensible.* Mais sous un aspect ou sous un autre, c'est l'unité du sentiment et non la multitude des sensations qui rend possible la connaissance primitive des rapports. Ce sentiment n'est pas le jugement, mais il le précède dans l'homme et il en tient lieu dans l'animal. Sans lui point de connaissance sensible, comme aussi sans le jugement point de connaissance par concepts, point de connaissance intellectuelle.

Les associationistes ont compris qu'il fallait d'abord une apperception des différences et des ressemblances pour expliquer la connaissance, ils y ont vu quelque chose d'élémentaire, et ils ont bien vu, mais ils ne l'ont pas rapportée à sa source, et surtout ils ont eu le tort de ne pas distinguer entre le sentiment des rapports et le jugement. Ce dernier renferme implicitement ou explicitement l'universel ; il classe et détermine les choses par conceptions qu'on peut ranger sous la qualité, la quantité, les relations d'identité et de diversité, d'inhérence, de causalité, de finalité, d'action et de passion, et enfin sous la grande catégorie de l'être ; il sépare d'une manière absolue par la contradiction, il unit par connexion logique ou par identité et invoque la raison des choses. Il ne porte pas uniquement sur l'abstrait ainsi qu'une école l'a soutenu, mais l'idée y intervient latente ou manifeste, lors même que sa matière est la réalité concrète intérieure ou extérieure. On reconnaît à cette forme de connaissance l'entendement et la raison. La connaissance sensible n'atteint pas ce niveau.

Il y a, sans doute, dans la connaissance sensible, un sentiment des rapports, mais ce sentiment borné aux sensations et à leurs termes, séparé des opérations intellectuelles de l'abstraction et de la comparaison qui le développent, du langage qui en exprime et fixe les résultats, ne saurait s'élever à la hauteur d'une règle et atteindre l'universel. Attaché au mécanisme des sensations individuelles, il peut refléter leur chaîne, reproduire les liens habituels des phénomènes, en étendre même la représentation par la mémoire, dans le passé, et par l'imagination, dans l'avenir ; mais il n'a pour les coordonner que les ressemblances et les différences de leurs qualités, ainsi que les successions et les coexistences, en d'autres mots les rapports de l'espace et du temps, et encore manquera-t-il à ces rapports le point de vue de l'universel. Car, pour s'élever à ce point de vue, il faut qu'on saisisse la condition essentielle selon laquelle on pense une chose, et dont la présence est toujours nécessaire sous la variété des accidents. En d'autres termes, il faut qu'on ait conscience du rapport de dépendance qui existe entre les parties constitutives et accidentelles d'un objet pensable, par exemple entre l'étendue et la résistance et les autres qualités des corps sensibles. Or pour penser une chose comme la raison d'une autre, l'association par contiguité et par succession, par différence ou ressemblance ne suffit pas ; l'habitude ne donne que des consécutions, pour le dire avec Leibnitz, et non des raisons. L'idée générale de la raison des choses nous vient d'ailleurs. Certainement l'uniformité des phénomènes sensibles ne lui est pas étrangère, et l'idée de loi, qui est suggérée par cette uniformité, touche de si près à celle de raison, qu'il est impossible de les séparer. Il est cependant permis de les distinguer, et il est facile de vérifier que dans tout rapport qui est, en même temps, une loi, il y a un terme qui est

conçu comme la raison de l'autre. Ainsi la masse, dans la loi de la gravitation universelle, est conçue comme une raison de la mesure du mouvement par lequel les corps se portent les uns vers les autres. Ainsi la densité est conçue comme la raison de l'ordre dans lequel différents liquides se superposent dans un même récipient. Sans cette idée de raison qui, sans doute, est précédée par la répétition des phénomènes, mais sans laquelle les uniformités extérieures ne pourraient pas être représentées comme des lois de la nature, nous n'atteindrions pas le point de vue de l'universel. Eh bien! cette raison qui, sous la forme très-générale et très-abstraite du principe d'identité et de contradiction, domine tout le mouvement de la pensée, existe, sous des formes plus précises, comme mode de notre activité intellectuelle, et comme condition de nos jugements et de nos idées. La connexion ou dépendance qu'elle exprime, n'est pas un vain mot, sans correspondance dans la réalité. Nos pensées participent réellement les unes des autres, les unes sont virtuellement contenues et les autres contenantes et, ce n'est pas à tort non plus, que l'activité subjective du raisonnement, toute réserve faite pour la forme, est transférée au déterminisme objectif du Monde et à la logique de la Nature. La causalité, l'énergie et ses degrés, la passivité et la réaction, dont les choses extérieures ne contiennent pas le type immédiat, le trouvent au contraire dans la vie intérieure, qui l'introduit dans nos jugements et dans nos idées. Les déterminations les plus profondes de la vie intellectuelle partagent donc avec les déterminations générales des phénomènes sensibles le rôle de conditions de la pensée. Il y a des catégories et des rapports que les sens ne fournissent pas, que la pensée puise dans son fonctionnement, qu'elle conçoit et emploie comme des conditions de la réalité universelle, et que l'expérience, par la réponse conforme des résultats, l'invite chaque jour à regarder

comme telles. Ces catégories sont dynamiques ; elles nous permettent de concevoir l'intérieur des êtres sous un point de vue, qui, d'un côté, diffère essentiellement du mouvement et de l'étendue, bases de leur mécanisme extérieur, et, d'autre part, rapproche, dans la nature homogène de la force, le monde des esprits et le monde des corps, sans effacer la diversité spécifique de leurs procédés, de leurs manières d'être et de leurs lois.

C'est en vain que les associationistes prétendent ramener les catégories dynamiques aux catégories mécaniques. Ce n'est pas une réduction qu'il font, mais une suppression. Car l'étendue et le mouvement avec les rapports de contiguité et de succession, ne sauraient tenir lieu des connexions réelles et des dépendances logiques, dont l'énergie, l'effort, l'inhérence d'un mode d'activité dans un autre, le passage du virtuel à l'actuel, ou le développement sont la base. Avec les recherches sceptiques de Hume sur l'idée de cause et le principe de causalité, la philosophie a obtenu un grand résultat; car il a été démontré par elles définitivement qu'il est impossible de tirer des données des sens les catégories dynamiques dont la causalité est l'aspect réel commun, et la raison des choses l'aspect logique correspondant. Mais ces mêmes recherches qui ont poussé les psychologues d'autres écoles à les demander à la fonction du jugement et aux lois de l'activité spirituelle, ont décidé les associationistes à les regarder comme des illusions. A cette condition, ils ont cru parvenir à franchir la distance qui sépare la perception sensible de la perception intellectuelle des choses extérieures. Mais qu'on veuille bien compter et peser les éléments qui entrent dans l'une et dans l'autre, et l'on verra que les associations toutes seules des éléments sensibles de la connaissance sont impuissantes à opérer cette transition.

En effet, pour obtenir la première, il nous faut d'abord un certain nombre de sensations simultanées ou successives, et par conséquent l'association qui nous les présente dans un certain ordre et les dispose en un groupe ; en même temps nous avons le sentiment des rapports immédiats des parties de ce tout ou du moins de quelques-unes, enfin l'oppositiou plus ou moins obscure de l'unité objective de ce phénomène total et du sujet sentant, ce qui suppose implicitement un exercice plus ou moins vif du sens intime ou sentiment de soi. Pour constituer la seconde, il nous faut tout cela et quelque chose de plus, c'est-à-dire, une affirmation spontanée ou réfléchie, implicite ou explicite de la réalité de l'objet et de sa causalité par rapport à nos sensations, une classification plus ou moins régulière de cette chose et de ses déterminations dans l'être; ce qui suppose le dégagement des catégories déjà effectué, et l'exercice du jugement avec une conscience plus ou moins claire de la raison de ce que nous affirmons. Sans doute, dans l'une comme dans l'autre de ces deux formes de la perception le sentiment des rapports intervient; mais dans le premier cas il est immédiat, borné aux sensations et ne se distingue pas de l'intuition qui les embrasse avec leurs apparences respectives, tandis que dans le second cas il est transformé par la fonction analytique et synthétique de l'entendement ; il s'efface sous la forme propre de cette fonction, c'est-à-dire sous le jugement, ou plutôt il l'accompagne comme il l'a précédé. Mais il n'est plus un simple complément du sens, il est devenu le sentiment du vrai.

Il faut donc, suivant nous, renoncer à réduire le jugement à l'association et reconnaître dans l'un une borne infranchissable à l'influence de l'autre dans la production des connaissances. L'analyse de la perception intellectuelle, en est pour nous la la preuve évidente ; et quant au sentiment

des rapports qui est nécessaire à compléter le groupement des apparences dans la perception sensible, nous avons déjà vu qu'il n'est pas non plus possible de le faire sortir de l'association; car sa simplicité s'y oppose.

Nous ne dirons rien ici de l'unité de l'idée. Ce caractère tient à d'autres que nous avons déjà ramenés à leur source. Cet ensemble de déterminations qui se trouve dans un concept quelconque, par exemple dans celui du cercle, n'est pas une multiplicité sans ordre et sans connexion intrinsèque. Or c'est ce *nexus* et le nombre fixe des éléments essentiels, qu'il rattache les uns aux autres, qui sont le fondement de cette unité. Les idées des nombres elles-mêmes, qui plus que les autres semblent pouvoir se résoudre en associations par contiguité ou succession, ont cependant leur raison d'être dans l'addition de l'unité à elle-même, et par là se ramènent au point de vue du dynamisme intérieur que l'école de l'association néglige.

CHAPITRE II

L'association dans la reproduction des connaissances. — Discussion sur les principales formules des lois de l'association. — Formule d'Hamilton. — Rapprochement entre cette formule et celles de Lotze, Taine, Ribot.

Établissons d'abord, d'après ce qui précède, que l'initiative de l'association, dans la formation de la connaissance, se borne aux sensations et aux phénomènes sensibles, et que, même dans cette sphère restreinte, elle ne peut former l'unité apparente de l'objet phénoménal sans le concours de la synthèse. Cela posé, nous observerons encore que les différences et les ressemblances ne sont pas proprement des modes primitifs d'association, c'est-à-dire des principes de groupement dépendant uniquement des sensations et de leurs causes physiques; puisqu'elles ne sauraient exister sans le sentiment des rapports que l'association ne peut remplacer. Des sensations de mouvement, de couleur, de résistance se succèdent ou se produisent ensemble. Ces successions et ces coexistences sont les formes d'association, qui peuvent, à bon droit, être regardées comme originales et efficaces par elles-mêmes, dans les premières formations de notre connaissance. Car c'est précisément par ces rapports que les sensations se présentent ensemble, ou en contact réciproque, à la conscience. Ces rapports conditionnent l'intuition subséquente de la différence et de la ressemblance. Et, en effet, pour que cette intuition se produise, il faut d'abord des termes et des déterminations qui la rendent possible. Or les qualités sensibles et

les relations d'espace et de temps, qui en sont inséparables, satisfont à cette exigence.

Cette remarque pourra, si nous ne nous trompons, nous procurer une règle pour juger, d'une manière sûre, les simplifications proposées par les associationistes de ce qu'ils appellent les lois de l'association. Effectivement, si les groupes primitifs des sensations se fondent sur la coexistence et la succession, il est évident que ces rapports sont les conditions de tous les autres, du moins dans le cercle de la perception sensible. Hartley et James Mill auront donc raison contre Hobbes, Hume, Stuart Mill, MM. Bain et Spencer. Le synchronisme et la succession seront les lois fondamentales de l'association; toutes les autres les supposeront, y compris celle de la ressemblance et de la différence. En d'autres mots, les sensations ne s'associent pas d'abord parce qu'elles sont différentes ou semblables, mais parce qu'elles viennent l'une après l'autre, ou l'une avec l'autre. Les qualités concrètes elles-mêmes, qui déterminent les phénomènes sensibles, ne suffisent pas pour faire de la différence et de la ressemblance une loi primitive de l'association. Pour que celle-ci existe, il faut que deux termes au moins soient unis dans le sens. Or cela ne peut arriver que par les rapports de coexistence et de succession, autrement dit, par les rapports du temps et de l'espace. Une fois que cette première forme d'association est établie par les sensations, une autre peut se produire par le sentiment des rapports, qui, envisageant les termes déjà présentés, sous un nouvel aspect, les rend aptes à la reproduction ou représentation dans une synthèse nouvelle dont il a fourni la base. La double relation de la différence et de la ressemblance devient donc une loi de l'association dans la reproduction des connaissances, et cela en vertu du sentiment des rapports, bien loin d'expliquer ce sentiment et d'en tenir lieu dans la formation des idées.

A plus forte raison devons-nous regarder comme de simples lois de la reproduction, les rapports d'association qui dépassent la portée du sentiment, et qui, soit par leur forme universelle, soit par les notions qu'ils renferment, exigent l'intervention de l'entendement, ou ont leur source dans la conscience que la pensée a d'elle même. Tels sont les rapports d'identité et d'opposition, de causalité et de finalité, de mode à sujet, de principe à conséquence, de phénomène à réalité substantielle, de signe à chose signifiée, du particulier et du relatif à l'universel et à l'absolu, dont une partie est comprise dans les dénombrements et les classifications des associationistes, et d'autres rentrent dans les classifications d'autres philosophes. Produits par des fonctions qui s'élèvent beaucoup au-dessus de l'association proprement dite, ces rapports ne fonctionnent pas toujours comme de pures lois logiques; mais une fois liés, dans les synthèses intérieures, aux sensations et aux images, ils servent à leur tour, d'attaches aux séries qui composent la grande chaîne de nos représentations; ils perdent, pour ainsi dire, la pureté de leur valeur rationnelle, pour devenir, dans la mémoire, des moyens d'association comme tous les autres, et recevoir de l'habitude une empreinte mécanique.

Cette participation des produits rationnels à un fonctionnement inférieur, dont la base est la contiguité des parties d'un même état sensible, dépend de ce que l'association appartient, comme l'habitude et les deux premières fonctions de la mémoire, conservation et reproduction, à des procédés communs à la vie et à l'âme. Sans doute, l'âme est supérieure à la vie et la vie aux forces qui agrègent les molécules inorganiques; mais les différences profondes de leurs lois n'empêchent pas les forces supérieures de retenir quelque chose du caractère des inférieures. En s'élevant dans les sphères

les plus hautes, et en s'individualisant par les déterminations les plus spéciales, l'être ne se détache pas des étages plus bas et de la base commune. Aussi ne faut-il pas s'étonner si le mécanisme, qui apparaît dans les associations sensibles, reparaît dans la vie même de la conscience et de la raison. A chaque instant les produits de nos fonctions supérieures tombent, pour ainsi dire, de la sphère élevée de la liberté spirituelle, où le jugement et la réflexion les ont organisés, dans la sphère de la vie inférieure de l'âme, où règne la nécessité, et où se réfléchissent les lois de la matière, pour s'élever de nouveau, sur l'appel de la volonté, à la région d'où ils sont descendus. Un mouvement circulaire se manifeste entre l'automatisme et le libre dynamisme de l'esprit, ainsi qu'entre les énergies de la vie et de la matière.

Une autre conséquence nous semble résulter de ces observations, et c'est la démonstration de la loi unique à laquelle William Hamilton ramène tous les rapports qui dominent la reproduction.

Hamilton expose sa loi, qu'il appelle de réintégration ou de totalité (*of redintegration or totality*) principalement dans deux passages de ses écrits. L'un est une des notes comprises dans son édition des œuvres de Reid, notes si érudites et si développées qu'elles prennent souvent les proportions de véritables commentaires. L'autre fait partie de ses *Leçons de métaphysique* (1). Ces deux expositions se complètent l'une par l'autre. Résumons d'abord celle qui est contenue dans les *Leçons*. Le savant anglais y fait une revue historique et une énumération complète des formules auxquelles les psychologues ont ramené les rapports d'association depuis Aristote et saint Augustin jusqu'à lui, et ce travail historique et critique le conduit, à son tour, à une première réduction de

1. Volume II, pages 241 et suivantes, édition de Londres, 1877.

tous ces rapports à deux qui sont la simultanéité et la ressemblance ou l'affinité, sur lesquels enfin il opère une dernière réduction en retrouvant au fond de chacun d'eux une même condition, celle d'avoir fait partie d'un même acte de l'esprit, d'un même tout dans la pensée. C'est là ce qu'il appelle la loi de la *réintégration* ou de la *totalité*. Son importance consiste surtout en ceci : que l'association n'est pas simplement un mode passif de l'esprit et dépendant du corps, mais un procédé de reproduction qui suppose l'activité psychique et la synthèse d'un principe associateur. Mais avant d'entrer dans l'examen du principe d'Hamilton, exposons brièvement sa manière de l'établir dans les notes à son éditiondes œuvres de Reid (1). Elle a pour nous un intérêt spécial parcequ'elle prend son point de départ dans les mêmes faits de conscience qui sont invoqués par les associationistes contemporains au début de leur théorie. Il y a, suivant Hamilton, une double loi qui gouverne la vie consciente, une loi de succession (*law of succession*) et une loi de variation (*law of variation*). En d'autres termes, la conscience se développe par des actes successifs et variés, de sorte que la succession et la différenciation sont ses modes essentiels dès le premier moment de son exercice. Or cette variation successive étant continue, et composée d'actes, il en résulte que le subséquent est, en quelque sorte, attaché à l'antécédent, et que le lien qui les unit n'est pas simplement chronologique, mais évolutif ou de causalité. D'où la loi de *dépendance* ou de *consécution déterminée* entre les modes ou actes de l'esprit (*the law of dépendance or determined consecution*), loi qu'on peut formuler de la manière suivante : *chaque modification conséquente dans le mouvement mental est l'effet de son antécédent immédiat*, et

1. Note D, Outline of a theory of mental reproduction, suggestion or association. Vol. II, p. 910 de la 7e édition des *Œuvres* de Th. Reid, Edimbourg, 1872.

contient implicitement une loi de *relativité* et *d'intégration* qui peut, à son tour, s'exprimer ainsi : *les pensées dépendent l'une de l'autre en tant seulement qu'elles sont les unes aux autres comme des parties à un même tout.* Mais ce tout est de deux espèces : il est subjectif ou psychologique et objectif ou logique ; d'où une distinction entre les connexions intrinsèques et nécessaires et les extrinsèques ou contingentes. C'est à cette dernière espèce que se rapporte la *consécution subjective* ou psychologique, c'est-à-dire *l'association* proprement dite, ou *suggestion*. La première s'explique d'elle-même, puisqu'elle est nécessaire pour la pensée qui la reproduit, et se fonde sur l'inséparabilité logique des termes qu'elle réunit ; la seconde, n'étant pas fondée sur leur connexion intérieure, requiert quelque terme moyen qui les mette en contact. Or, dans toute reproduction, les affinités, qui sont cause des représentations, reposent, de l'avis de Hamilton, sur l'un de ces trois fondements : 1° ou il y a dans le nouveau tout qui se reforme un sujet coïdentique à un sujet déjà paru dans un tout antécédent, avec différence de temps et de modification ; ou 2° il y a coïdentité de modification avec différence de temps ; ou 3° coïdentité de temps avec différence de modification.

Voici comment il nous semble pouvoir justifier cette théorie de Hamilton, qui, à notre sens, est aussi ingénieuse que vraie sauf un point sur lequel nous ferons nos réserves. Dans tout état de la pensée, il faut tenir compte de la loi de la conscience et de la loi du jugement. La première est un rapport de succession ou de simultanéité dans l'unité du moi conscient ; nous pouvons avoir conscience de deux modifications l'une après l'autre, ou de deux simultanément ; la seconde est le rapport d'attribution d'un mode ou d'un prédicat à un sujet et il n'y a pas de jugement où elle ne puisse être vérifiée. L'une est intimement unie à l'autre par la raison que le jugement est un fait essentiel de conscience

et a lieu dans son sein. Les modes du temps conditionnent donc les différents aspects du jugement et de ses classes. Les différences et les ressemblances les plus générales de nos actes de connaissance pourront donc se réduire à des différences et des ressemblances entre le sujet, le mode ou l'attribut et les circonstances de temps ou les moments de la conscience qui les accompagne. Les relations d'espace elles-mêmes, appelées coexistences, malgré leur originalité irréductible, se traduisent, dans la conscience, en rapports de simultanéité.

Cela posé, on comprend que le moyen terme, ou élément commun qui sert à ramener, par suggestion ou association, une représentation devant la conscience doive rentrer dans les trois cas indiqués par Hamilton. La loi de la réintégration ou de la totalité est ainsi déterminée par des rapports de ressemblance et de différence, qui unissent et séparent, en partie, la totalité intellectuelle de la production et celle de la reproduction, et rattachent l'une et l'autre à l'unité de l'intuition et à la synthèse du jugement. Cette explication fait disparaître l'espèce de paradoxe qui s'attache à l'opposition diamétrale considérée comme rapport d'association. Car, ainsi que Stuart Mill l'a observé, la transition est possible entre les contraires, et l'on peut les considérer comme des extrêmes dont les termes intermédiaires sont insensiblement négligés et tombent dans l'inconscience. Mais ce procédé abréviatif n'est pas applicable aux contradictoires. L'intuition seule et le jugement sont capables de rapprocher le oui et le non, et d'en rendre possible la reproduction connexe à propos d'un même sujet. L'absence apparente de tout lien entre deux représentations dont l'une accompagne l'autre inopinément, et souvent à notre grande surprise, n'est pas une exception inexplicable. Hamilton lui-même a ramené ce cas à son principe, par l'enchaînement qui dans l'inconscience rattache les unes aux

autres les images ou les pensées, qui directement ou indirectement ont participé aux mêmes actes de l'esprit. Hamilton n'a peut-être pas tenu assez compte de ce qu'il y a d'objectif dans la présentation des phénomènes sensibles dont l'espace est pour ainsi dire le cadre, ou la forme, pour le dire avec Kant. Les rapports de temps eux-mêmes n'appartiennent pas exclusivement à l'esprit, et si les rapports d'espace sont la marque propre des choses extérieures et déterminent les sensations, ceux de temps les accompagnent aussi, et les uns et les autres sont réellement les modes primitifs de l'association proprement dite, et manifestent l'influence des forces physiques à son début. Il n'est peut-être pas non plus hors de propos de noter que Hamilton à exagéré en réduisant la contiguité par succession à la simultanéité. Mais toute réserve faite pour les traces de systématisme qui se trouvent dans son travail, nous ne craignons pas de dire qu'il a réduit l'association à sa juste valeur, et qu'il l'a bien expliquée comme loi de la reproduction.

Dans les passages de sa *métaphysique* qu'il a consacrés à ce sujet, le regretté M. Lotze s'accorde assez avec Hamilton. Après avoir ramené à une seule classe les cas d'association proprement dite, qu'il regarde comme des réunions de termes simultanés ou successifs, sans *nexus* entre eux, il en exclut la différence et la ressemblance comme bases primitives. Il repousse aussi ces espèces d'affinités chimiques que les semblables auraient pour les semblables, et ces répulsions que les divers exerceraient sur les divers. Ces qualités occultes que les associationistes anciens et modernes ont attribuées aux idées (1), nous semblent tout à fait fantastiques, en dehors du concours du sujet avec l'objet dans la formation de la con-

1. M. Lotze les appelle des chimères. (*Hirnegespinste.*)

naissance, et de l'activité synthétique ou disjonctive du jugement.

Ce qui maintient encore beaucoup d'obscurité dans les détails de la reproduction, c'est évidemment l'état très-imparfait dans lequel se trouve l'étude des rapports de la mémoire avec la fonction inconsciente de la conservation et ses conditions physiologiques.

Il y a là une question qui a été traitée longuement par Herbart et son école sous le point de vue de la force et de la faiblesse des représentations dans leur rapport à la conscience, et qui a donné lieu à des théories, en partie contestées, en partie abandonnées aujourd'hui, même en Allemagne. Lotze, entre autres choses, (1) fait remarquer que dans la lutte qu'on attribue aux représentations (*Vorstellungen*) dans leur tendance à occuper la conscience, la victoire n'est pas toujours à celles qu'on regarde comme les plus fortes en raison de leur intensité ou de leur signification, et que souvent ce sont au contraire les plus faibles qui triomphent, et il explique le fait par l'intérêt que nous y prenons, et le rapport qu'elles ont à notre manière de sentir. C'est là une de ces conditions d'association que Brown appelle secondaires et qu'il réduit à la vivacité, à la nouveauté et à l'habitude.

M. Taine dans son livre sur l'Intelligence, est d'accord avec la plupart des psychologues pour ajouter à ces circonstances le degré d'une attention extraordinaire, ce qui ne l'empêche pas de reconnaître dans les associations les mêmes rapports dominants auxquels Hamilton a ramené tous les autres, c'est-à-dire les rapports de contiguité et de similitude, et de nous décrire les phénomènes de reproduction, comme des renaissances partielles de totalités qui tendent à se reformer complètement (2),

1. *Metaphysik*, livre III, chap. II, Berlin, 1879.
2. De l'*Intelligence*, livre II, chap. II. — La contiguité et la similitude répondent aux deux lois subordonnées de la simultanéité et de la res-

ce qui est conforme à la loi de réintégration constatée par le philosophe écossais. Cette loi est si générale et si vraie qu'on la postule même pour expliquer le retour inattendu d'une représentation au milieu d'une série à laquelle elle semble complètement étrangère. Plusieurs écrivains anglais, qui se sont occupés de ce sujet, rapportent un exemple emprunté à Hobbes, qu'il ne sera pas inutile de rappeler ici. On parlait dans une conversation de faits relatifs à Charles Ier et à la révolution d'Angleterre ; tout à coup une des personnes qui étaient présentes fait cette demande : combien valait le denier romain ? Les souvenirs de la trahison de Judas et de la monnaie qui servit à la récompense du traître s'étaient introduits dans la conscience de cette personne, par suite des analogies qui rattachent l'histoire de la Passion à d'autres faits semblables, et plus particulièrement à ceux qui formaient le sujet de la conversation. Ces analogies, dans lesquelles il est aisé de vérifier la présence des rapports fondamentaux établis par Hamilton, sont les seuls moyens que nous ayons de coordonner l'inconscience à la conscience, la conservation occulte des connaissances à leur rappel spontané ou réfléchi. En dehors d'elles, nous ne trouvons que des mouvements successifs ou coexistants des molécules cérébrales, des groupements d'impulsions qui, dépendant uniquement de l'espace et du temps, n'expliqueraient qu'une partie des faits dont nous avons cherché la loi (1).

semblance de Hamilton, mais la contiguité est substituée avantageusement à la simultanéité.

1. Qu'il me soit permis de citer ici ce qui m'est arrivé à moi-même tout à l'heure, comme exemple du mélange des circonstances primaires et secondaires de l'association. — Une mouche m'a piqué (nous sommes en été). Cette piqûre me fait penser à un enfant, qu'étant moi-même fort jeune j'ai vu sur son lit de mort. M'étant trouvé couché sur mon lit au moment même où j'ai eu ce souvenir, je vois là une circonstance qui contribue à expliquer le retour de cette image. Mais je suis encore loin d'en tenir une raison suffisante, car combien de fois la même circonstance ne s'est-elle pas renouvelée sans le même accompagnement ? Une autre circonstance a aussi son importance, et c'est que je me rappelle

Dans un livre très-intéressant sur les maladies de la mémoire (1) M. Ribot donne de cette fonction une théorie physiologique qui s'accorde, en partie seulement, avec la formule de Hamilton. La similitude disparaît dans sa description, comme rapport fondamental de reproduction et le jeu de la mémoire y est expliqué uniquement par des contiguités. L'exercice de cette fonction exigerait, selon M. Ribot, deux conditions essentielles : 1° les modifications des éléments nerveux sous l'action des impressions extérieures ; 2° des associations entre ces éléments. Les modifications des éléments répondraient à ce qu'on a appelé les résidus des sensations. Elles seraient les bases statiques de la mémoire. Leurs associations en seraient les bases dynamiques. Les premières expliqueraient la conservation des idées, les secondes leur reproduction. Enfin la reconnaissance, qui est la forme la plus élevée, mais aussi la moins stable de cette faculté, serait *une localisation dans le temps;* de sorte que la mémoire elle-même pourrait être définie *une vision dans le temps.* L'auteur de cette théorie cherche la raison de tous les enchaînements de nos pensées dans les mouvements associés des éléments nerveux dont la contiguité ne souffre aucune interruption. « Nous déterminons, dit-il, les positions dans le temps comme les positions dans l'espace, par rapport à un point fixe, qui, pour le temps, est notre état présent. Quand nous lisons ou entendons une phrase, au cinquième mot, par

avoir vu le visage de cet enfant piqué par les mouches ; mais ce n'est pas là encore une raison décisive pour le retour de l'image sus-mentionnée. Car bien des fois j'ai éprouvé le même inconvénient sur moi, sans la même concomitance. Enfin j'observe que la vue du cadavre de la personne que j'avais connue, produisit sur moi une impression profonde, et que tout à l'heure, j'étais accidentellement disposé à la tristesse. L'ensemble des circonstances nécessaires peut constituer une raison suffisante est ainsi trouvé. Dans le nombre il y en a deux qui sont essentielles et qui peuvent servir à vérifier la loi de Hamilton. C'est l'identité d'une modification avec différence de temps et de sujet.

1. Les *Maladies de la mémoire*, par Th. Ribot, directeur de la *Revue philosophique*, Paris, Germer-Baillière, 1881.

exemple, il reste quelque chose du quatrième...... Il y a une contiguité, non pas indéterminée, consistant en ce que deux bouts quelconques se touchent, mais en ce que le bout initial de l'état actuel touche au bout final de l'état antérieur. Si ce simple fait est bien compris, le mécanisme théorique de la localisation dans le temps l'est du même coup; car il est clair que le passage régressif peut se faire également du quatrième mot au troisième et ainsi de suite. Tel est le mécanisme théorique de la localisation: une marche régressive qui, partant du présent, parcourt une série de termes plus ou moins longue. Pratiquement ce procédé s'abrège par l'emploi de *points de repère* qui servent à nous orienter, et à déterminer nos souvenirs en les classant entre les divisions du temps fixées par ces jalons. Grâce à ce procédé abréviatif, dès que l'image surgit, elle comporte une première localisation dans le passé, qui d'abord indéterminée devient ensuite plus ou moins précise selon le résultat des efforts et des tâtonnements employés à rendre le souvenir complet. Ce mécanisme ressemble à celui par lequel nous localisons dans l'espace. Là aussi nous avons des points de repère, des procédés abréviatifs. »

Le même écrivain ajoute qu'il y a aussi une localisation dans l'avenir et que le procédé de cette opération est le même que pour la mémoire, sauf que l'ordre est inverse. Au lieu d'aller du bout initial de l'état présent au bout final de l'état antérieur, nous passons du bout final du présent au bout initial de l'état suivant. Au reste, ne voulant pas dépasser les bornes d'une psychologie empirique, il renonce expressément à chercher si l'idée du temps est la condition de la mémoire, ou si c'est la mémoire qui est la condition de l'idée du temps. Ces questions, ainsi que celle qui concerne la nature du temps, sont du ressort de la critique de la connaissance, de l'idéologie et de l'ontologie et non de la science positive.

A notre avis, cependant, cette division si tranchée entre l'étude des faits psychologiques et le problème de l'origine et de la valeur des idées qui les représentent n'est guère possible ; et il nous semble qu'elle l'est encore moins lorsqu'on veut tirer des faits examinés une définition des fonctions qu'on étudie, c'est-à-dire lorsqu'on veut en déterminer la nature. Or c'est précisément ce que fait l'auteur du livre sur les maladies de la mémoire. Il exprime les concepts de la mémoire et de son procédé le plus élevé, qui est la reconnaissance, dans les définitions que nous avons exposées au lecteur. D'après sa manière de voir, il y a deux sortes de mémoire, la mémoire de l'organe et celle de la conscience ; la première est une *disposition fonctionnelle* des cellules cérébrales, et la seconde quelque chose de plus, dont l'autre est cependant le principe et le substratum ; si bien que la conscience et la mémoire, au sens spirituel, sont enfin comme l'ombre qui accompagne le corps, mais n'ont pas plus de consistance qu'elle.

Nous ferons observer, au premier chef, que la localisation dans le temps est une détermination du souvenir plutôt que le souvenir lui-même.

Elle complète la reconnaissance, mais est-il bien vrai qu'elle l'accompagne toujours ? N'est-il pas notoire que nous sommes bien des fois parfaitement sûrs d'avoir connu une personne, perçu un objet, ou acquis une idée, sans pouvoir ni désigner le temps précis où le fait s'est passé, ni même l'indiquer d'une manière vague ? Nous ne disons pas seulement : « il me semble que j'ai vu ce visage ! » — « Ai-je rêvé cela ? », mais encore « je suis parfaitement sûr que j'ai vu ce visage, sans pouvoir dire ni où, ni quand » et aussi « je suis bien sûr que je ne l'ai pas rêvé. » — Une foule d'idées nous reviennent, sans autre condition qu'une antériorité indéterminée et un rapport de ressemblance ou de contraste qui gouverne l'asso-

ciation et en détermine le rappel. Ne vivons-nous pas, pour ainsi dire, d'idées ou de représentations de ce genre? De l'aveu même de l'école associationiste et physiologiste, l'apport de notre mémoire à l'exercice de notre intelligence est si grand, qu'elle se mêle à tout état de conscience tant soit peu compliqué, et qu'il est impossible de penser sans son aide; à tel point même que l'idée n'est pour les philosophes de cette école qu'un résidu ou un souvenir. Or, sans revenir maintenant sur ce que nous avons dit relativement à ce qu'il faut rabattre de cette extension exagérée de la mémoire, il est certain que, dans l'intelligence d'un adulte, l'acquis est immense et l'acquisition nouvelle bien peu de chose en proportion, et que l'un est à chaque instant un instrument nécessaire pour l'autre, sans que l'emploi du premier soit accompagné de la représentation d'un temps quelconque indéterminé ou déterminé; et cependant, si l'on nous demandait si ces connaissances nous apparaissent pour la première fois, nous n'hésiterions pas à en rapporter la représentation à la mémoire.

Autre observation. En général les enfants dans les trois premières années de leur vie acquièrent très-lentement l'idée du temps et de ses divisions. Il leur est d'abord très-difficile de distinguer par leurs noms les modes du passé et de l'avenir, et toutefois l'on ne pourra pas soutenir que leur mémoire n'entre en exercice qu'après avoir acquis l'idée du temps. Car ils reconnaissent les personnes et les choses, et ces reconnaissances prouvent bien qu'ils se souviennent. La localisation dans le temps est donc un complément, mais non l'acte essentiel de la mémoire. Les rapports du temps ne sont pas les seuls qui soudent ensemble les anneaux dont se compose la chaîne de nos souvenirs, ni l'unique ressort qui donne le branle aux associations. La ressemblance et la différence

agissent aussi directement dans le phénomène avec le jugement dont elles sont l'objet et qui constitue la reconnaissance Ce point est, à nos yeux, très-important. Car si la mémoire doit s'expliquer uniquement par la coordination et le contact des cellules cérébrales, ainsi que par leurs mouvements ; si elle dépend d'un agrégat matériel semblable à un instrument qui joue tout seul sans l'activité dirigeante du musicien, c'est-à-dire sans une énergie, qui tout en lui étant intimement unie, en soit distincte, et puisse en parcourir, suivant des exigences idéales, les parties, ainsi qu'un pianiste fait des touches d'un piano, tous les accords qui en sortiront devront se réduire à des rapports de contiguité matérielle. Car les ressemblances et les contrastes supposent un rapprochement idéal inexplicable par l'automatisme de l'agrégat.

Ainsi, lors même que l'identité de temps, qui sert de fondement à la reconnaissance, pourrait s'expliquer par une simple localisation réductible à un rapport de contiguité, il resterait toujours à rendre compte des cas où la différence du temps se combine avec l'identité du sujet ou du mode, qui, d'après ce qu'on vient de voir, fait essentiellement partie des lois fondamentales de l'association qu'on pourrait appeler reproductive. Mais la vérité est que la relation d'identité, de quelque espèce qu'elle soit, d'une part entre nécessairement dans la fonction de la reconnaissance, et requiert, d'autre part, une perception de rapport, dont la coexistence et la succession des molécules agrégées et de leurs mouvements ne suffisent pas à rendre raison.

CHAPITRE III

Question des facultés de l'âme. — Leur rapport à l'association et à l'habitude. — Facultés originaires et dérivées. — Le développement intérieur et la doctrine de l'évolution. — Sensibilité et entendement. — Instinct et volonté. — L'animal et l'homme

Les considérations qui précèdent avaient pour but de réduire à leur juste valeur les efforts tentés par les associationistes pour simplifier la théorie de la connaissance par les lois primitives de l'association. Dans celles qui suivent nous nous proposons de soumettre à un examen d'ensemble leur système de simplification des facultés de l'âme. En d'autres termes, nous traiterons brièvement la question du développement de notre être. Ce problème tient intimement à ceux de l'unité des forces en physique, et du transformisme en zoologie ; bref, il se rattache à l'hypothèse de l'évolution sous différentes formes.

Les physiciens disent que le mouvement s'accumule, qu'il se forme dans les corps comme des réservoirs et des magasins de mouvement. Le métaphysicien peut en dire autant de l'acte à propos de l'âme et de sa vie. L'acte aussi se répète et s'accumule dans les êtres vivants, avec cette différence considérable cependant, qu'en se répétant, ou il accroit simplement la disposition primitive à agir dans la force qui en est le principe, ou il fait naître des dispositions nouvelles, suivant que les circonstances en conservent ou changent la direction. Ces dispositions fixées par la répétition, et, quelquefois aussi, par

l'intensité de l'acte, sont l'essence des habitudes, et, grâce à la concomitance des actes, elles sont souvent comme des sources qui mêlent leurs eaux dans des courants communs. De là des habitudes complexes, formées d'habitudes élémentaires par une association, dont les circonstances extérieures sont l'occasion, ou fournissent une des causes efficientes, mais dont l'existence dépend surtout de l'énergie de la vie, et suppose un *processus* supérieur à ceux de la matière inorganique.

L'ancienne psychologie, il faut en convenir, n'a pas fait assez de recherches, pour découvrir jusqu'à quel point le principe et les lois de l'habitude peuvent rendre compte du développement psychologique et de la constitution de nos aptitudes intérieures. Cette forme du fonctionnement de notre être a été, il est vrai, coordonnée aux phénomènes du règne animal et du règne végétal par maint écrivain ; on a vu dans sa présence et dans ses effets un trait caractéristique de la vie, et on l'a exclue du règne inorganique; mais,en psycho logie spécialement, on ne s'en est pas servi, autant et aussi bien qu'il aurait fallu, pour expliquer les métamorphoses intérieures de nos opérations. En général, on s'en est plus occupé au point de vue moral et pédagogique que sous l'aspect psychologique et métaphysique. (1) Les associationistes y ont attaché plus d'importance et en ont fait un usage très-étendu. Suivant eux les groupes des sentiments ou sensations, appelés du nom générique d'états de conscience,en se répétant et en observant, dans leur répétition, les mêmes rapports qui les ont réglés d'abord, suffisent à expliquer la constitution de nos pouvoirs spirituels ; il n'y a pas, à leur avis, dans l'être

1. Nous devons faire une exception pour deux écrits remarquables dont l'un est de M. Félix Ravaisson (*Thèse sur l'habitude*) et l'autre de M. Albert Lemoine (*l'habitude et l'instinct*, Paris, Germer-Baillière, 1875.)

sentant, pensant et doué de volonté, autre chose que des modes sensitifs, intellectuels et volitifs, dont les qualités diverses dépendent d'une composition et d'une complexité de rapports, qui varient des uns aux autres, et dont les impulsions extérieures sont une condition nécessaire. La sensibilité, l'intelligence, la volonté n'existent pas à l'état de tendances ou d'énergies germinales dont les forces physiques provoquent l'épanouissement ; d'après eux, elles ne sont que des expressions bonnes pour désigner les classes de faits et de procédés qui existent seuls sous ces noms abstraits.

Déjà, avant eux, Herbart était entré dans une voie semblable. Lui aussi avait regardé l'hypothèse des facultés comme inutile et considéré les représentations comme des forces dont la statique et la mécanique doivent suffire à expliquer le jeu, tandis que les procédés rationnels président à l'élaboration des matériaux qu'elles nous fournissent. Mais il y a cette grande différence entre lui et les philosophes de l'association, que, dans son système, il y a réellement deux sources distinctes de l'énergie spirituelle qui permettent de comprendre la diversité de ses produits, c'est-à-dire l'âme elle-même avec les lois formelles de son être simple, et la force de ses représentations sensibles ou de ses réactions. Chez les associationistes les plus hardis, et principalement chez ceux qui ont fait alliance avec les évolutionistes, il n'y a, au contraire, qu'un seul genre élémentaire des états de conscience et une seule manière d'entendre la genèse de ceux qui s'y ajoutent, nous voulons dire les sensations et leurs compositions. En poursuivant l'objet qu'ils se proposent, ils sont moins subtils et moins ingénieux que l'auteur du *système de la sensation transformée*, mais ils ne sont pas moins fermes. Atteignent-ils cependant leur but, et faut-il admettre qu'on peut se passer complètement de la théorie des facultés de l'âme ; que tout doit se borner, dans la psycho-

logie, à la détermination des faits internes et de leurs rapports constants ou de leurs lois?

Commençons par avouer que la distinction des facultés de l'âme est due à un procédé de classification, dont l'usage légitime ne saurait être contesté, et qui est commun à la psychologie et à l'histoire naturelle. Tant que le travail taxonomique se borne à mettre en relief les ressemblances et les différences des faits, à les distribuer par divisions hiérarchiques, il est non-seulement utile mais nécessaire. L'abus commence avec l'oubli des caractères dominants et des traits essentiels, avec les illusions qui proviennent des divisions excessives. Aussi, n'avons-nous aucune intention de prendre la défense des classifications trop compliquées, qu'une méthode minutieuse a introduites dans la psychologie des Écossais, ni des doctrines superficielles qui se représentent les facultés comme des casiers, dans lesquels viennent, pour ainsi dire, se placer les faits psychologiques, ou comme des causes efficientes séparées et néanmoins coexistantes dans l'unité de l'âme, et capables d'exercer l'une sur l'autre des influences, à la manière des agents naturels et extérieurs. Non; mais nous nous demandons si l'idée de *faculté* est chimérique, si elle doit être supprimée, ou bien s'il suffit de la purger des illusions dont elle s'entoure dans l'intelligence vulgaire, ou dans une philosophie peu profonde, pour en démontrer la nécessité et l'harmonie avec les exigences de l'esprit scientifique.

Nous avons déjà parlé assez longuement de l'absence d'activité dans l'âme comme d'un défaut capital des doctrines associationistes. Nous n'y reviendrons pas. Nous avons aussi rétabli contre eux, et particulièrement en discutant la doctrine de Stuart Mill, la valeur de l'idée de substance dont nous avons avons précisé le criterium. Nous prenons donc ici pour accordé, qu'il y a dans l'âme quelque chose de substantiel,

c'est-à-dire de l'unité, de la permanence et de la virtualité dans son énergie, et que cette partie de son être est le principe de ses actions transitoires. Cela étant, nous maintenons que l'âme peut, avec toute propriété, être appelée une force, et que les manifestations de ses qualités n'étant pas continues, mais intermittentes, il doit bien être permis de dire qu'elle a le pouvoir de les mettre au jour, qu'elle en a la *faculté*. La question se réduit donc à examiner s'il est possible de ramener tous les faits internes à une seule classe, ou si l'impossibilité de cette simplification nous contraint à en admettre plusieurs et lesquelles. Dans le premier cas nous n'aurons dans l'âme qu'une puissance unique ; dans le second nous aurons toujours une seule force, mais qui en même temps sera douée de puissances multiples et originales.

Dans la solution de ce problème la méthode des divisions et des classifications n'est pas, à coup sûr, la seule qu'on doive employer. Cette méthode, fondée sur les caractères dominants, a été peut-être, et bien souvent, fallacieuse. Car elle prétend répondre à une question d'origine par des procédés qui ne remontent pas historiquement et analytiquement aux faits primitifs et élémentaires. Une étude approfondie du procédé inductif a démontré que des causes identiques, placées dans des circonstances différentes, peuvent produire des effets divers, et que des causes diverses peuvent aboutir à des résultats identiques. Nous en convenons sans peine, pour résoudre la question des facultés de l'âme , il faut ajouter au procédé de classification l'étude des phases et des transformations intérieures.

La psychologie, on peut le dire avec assurance, a déjà rempli, depuis longtemps, une partie de cette tâche, par les études qu'elle a consacrées à l'origine des connaissances. Sans rien enlever à l'importance de l'expérience, on peut soutenir

hardiment que le sensualisme n'a rien trouvé de sérieux et de démonstratif à opposer à la distinction admise entre les sensations et les formes rationnelles de la perception et de la conception. Nous avons suivi ici assez religieusement les efforts tentés par les associationistes partisans de l'évolution dans le but de démontrer la transformation des sensations en principes de l'entendement et en idées universelles, pour avoir le droit d'affirmer que la connaissance, dont ils sont l'objet, est due à des procédés propres de l'esprit qui élabore les matériaux dérivés des sens, et assure à l'expérience sa valeur et son étendue en la complétant et la réglant par ses propres lois. C'en est assez, à notre avis, pour regarder la distinction de la sensibilité et de l'entendement comme solidement assise et définitivement acquise à la science.

Ce résultat que nous avons appuyé sur des preuves offre cependant une difficulté. Car, par cela même qu'on admet l'existence d'une perception sensible, et qu'on voit dans la sensation le double côté affectif et représentatif, c'est-à-dire le plaisir et la peine avec l'intuition, évidemment on accorde à la sensibilité une part et même un rôle initiateur dans la connaissance. On attribue à l'une l'élément primitif de l'autre, puisque l'intuition, c'est déjà la conscience et la perception dans leur forme immédiate et sensible. Quelle différence radicale y aurait-il alors entre la faculté de connaître et la sensibilité représentative ? Il n'y en aurait aucune à notre avis. Car elles ne seraient que deux formes diverses d'une même force exercée dans des conditions dissemblables. Et voici comment. On connaît d'abord suivant des rapports et des lois qui dépendent du dehors et du mécanisme de la nature physique manifestée dans les phénomènes, et ensuite suivant des règles propres à l'énergie intérieure, devenue consciente d'une manière réfléchie, et mise en possession de son autonomie. Ceci suppose d'un côté que le prin-

cipe de la connaissance la plus humble soit le même que celui de l'intelligence la plus haute. L'intuition sensible la plus simple, cette vision intérieure, par laquelle commence et se continue notre vie intellectuelle, appartient, sous un certain rapport, au même genre que la formation de l'idée la plus complexe et l'usage le plus subtil des catégories et des principes de la raison. Car, nous l'avons vu, l'unité de l'intuition ne s'explique point par de simples coïncidences d'impressions, et sans le principe synthétique dont elle est le premier produit sous l'action des forces extérieures, non moins que l'accompagnement perpétuel dans son exercice le plus élevé. L'intuition sensible est la détermination à la fois passive et active d'une énergie vivante. Elle se multiplie dans l'usage des différents sens, pour donner lieu à des associations, qui, compliquant leurs données, attestent en même temps le concours de l'énergie synthétique à leur coordination. L'apparition de cette fonction dans le premier étage de la connaissance et sa continuation suffisent pour établir un lien commun entre les phases du développement cognitif, et en justifier la classification logique dans un même genre. Cependant cette fonction, commune à tout ce qui vit et sent, ne peut pas nous empêcher de tracer une ligne de démarcation entre les deux procédés fondamentaux dont elle est susceptible, et de signaler les différences profondes qui font de la connaissance sensible et de la connaissance intellectuelle deux formes spécifiquement distinctes d'une même activité radicale.

Cette ligne de démarcation serait tracée surtout par la réflexion, l'abstraction, la comparaison et la généralisation, instruments essentiels de décomposition et de reconstruction, fondements subjectifs de la formation des concepts et du travail scientifique.

En attribuant à ces opérations le pouvoir de nous élever de

la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, nous n'oublions pas, bien entendu, les conditions organiques qui les accompagnent, ni le secours qu'elles tirent de la parole et de l'éducation; nous ne les considérons pas non plus comme des procédés indéterminés, mais comme des modes d'une activité intérieure qui, provoquée sans cesse par le dehors, éprouve le besoin et s'efforce d'appliquer à la matière de la connaissance une forme tirée de ses propres lois qui sont en même temps celles de la réalité universelle et le fond de la raison.

Pour exercer cette fonction supérieure, la connaissance doit se replier sur elle-même, posséder une certaine somme d'expérience et une certaine étendue de mémoire, élever son pouvoir de distinguer et d'unir à un degré qui n'est pas possible tant qu'elle demeure dans la dépendance complète des sens, tant que, dominée par leurs données et par les rapports de temps et d'espace, elle ne déploie pas une énergie de conscience et de jugement qui lui permette de s'en émanciper, et de s'élever du point de vue sensible au point de vue intellectuel proprement dit. C'est la présence ou l'absence de ces conditions émancipatrices qui change ou immobilise la valeur de la connaissance, qui la maintient dans la sphère et la forme sensibles en la subordonnant entièrement aux excitations matérielles, ou l'élève beaucoup au-dessus en la dégageant de leur influence immédiate, et, pour ainsi dire, de leur pression tyrannique.

Voilà dans quel sens nous conservons la distinction de la sensibilité et de l'entendement, tout en reconnaissant que l'une et l'autre participent à la connaissance. Nous serons même plus résolu et plus précis, en avouant que l'usage multiple de cette dénomination et de cette notion de *faculté* finit par créer dans le langage et dans la pensée philoso-

phiques des habitudes embarrassantes et favorables à la création d'entités scolastiques. Ce qu'il faut étudier, avant tout, ce sont les procédés et leurs rapports.

Considérée ainsi, la sensibilité n'est entièrement séparée de l'entendement que comme *capacité* des sensations affectives, des excitations produites dans l'âme par les agents extérieurs, ou par des causes internes, telles que les idées, les images, le mouvement de la vie, son altération et le rétablissement de son état normal, sa décadence et son progrès. L'exemple que nous venons de produire nous montre à quel point se trouve aujourd'hui cette question des facultés. C'est, comme dit Lotze, une théorie provisoire qui constate les limites de notre science relativement aux procédés intérieurs desquels nous ignorons le comment et l'origine précise. Nous ne savons pas comment s'établit la conscience, nous ne connaissons pas mieux toutes les conditions intérieures et extérieures qui sont nécessaires pour rendre l'être sentant capable de ce genre supérieur d'abstraction qui le distingue du monde sensible et le met en possession de lui-même et de l'universel. En d'autres mots, nous ignorons en grande partie les origines de la raison.

Sont-ce là des motifs suffisants pour faire de la conscience, de la sensibilité, en tant que principe d'intuition, et de l'entendement autant de facultés irréductibles, réunies et liées dans l'unité de l'âme par des rapports d'action et de réaction? La psychologie sérieuse ne le croit pas depuis longtemps. Tout nous porte à admettre une fonction générale de connaître dont les procédés varient avec les appareils organiques et les milieux de son développement. Cette fonction appartient à une énergie qui, sous l'influence des choses extérieures, éprouve les modifications affectives du plaisir et de la peine et produit le premier degré de la connaissance sous forme

d'intuition. Nous croyons que cette première distinction est radicale et ineffaçable. Pour opérer une réduction entre les deux, il faudrait effacer la différence profonde qui marque la subjectivité du plaisir et de la peine et la portée objective de l'intuition. A part cela, les subdivisions de la connaissance dont on a fait des facultés spéciales ne sont que des éléments intégrants, ou des aspects divers de son fonctionnement, qui assument une attitude tout à fait particulière dans le cas de certains rapports essentiels. Ainsi la conscience ne ressemble à une faculté spéciale que par la propriété de réfléchir sur nous-mêmes et d'y puiser des idées qu'on ne saurait tirer de la perception extérieure. Mais abstraction faite de ce résultat particulier, et considérée dans la réalité concrète des états intérieurs, dont elle fait partie, elle n'est que l'aspect subjectif de la fonction générale de connaître par intuition ou perception, tandis que son aspect objectif est déterminé par les sens. Un double rapport de l'intuition avec le sujet et avec l'objet donne à notre vision psychique, ou à notre pouvoir élémentaire de connaître ce double caractère et cette double direction. La conscience et la perception extérieure sont donc des éléments intégrants et essentiels, et non des puissances distinctes de la puissance générale de connaître.

On pourrait en dire autant de la mémoire. Elle entre aussi dans les procédés constitutifs de la connaissance. Car si nous ne pouvons renoncer à la différence entre le moment de la production et celui de la reproduction du fait de conscience, si nous la maintenons contre les associationistes qui l'ont méconnue, nous devons admettre aussi que la connaissance ne peut faire un pas sans la mémoire, et que les philosophes de l'association, en démontrant les rapports intimes qui unissent les fonctions de la conservation et de la reproduction aux lois de l'organisation et de la vie, ont rendu un

service signalé à la psychologie (1) et jeté un jour nouveau sur le rapport de l'âme avec toute la nature vivante. L'assimilation est un fait qui ne se vérifie pas seulement dans l'ordre physiologique. Il existe aussi dans l'ordre psychologique sous la forme d'association et d'habitude. L'imitation, qui tient tant de place dans les premières phases de notre développement intellectuel et moral, est un procédé complexe, dont les résultats sont dus précisément à ces deux causes jointes aux impulsions spéciales de la sympathie et de la curiosité. Il y a plus; si l'on conçoit l'habitude comme une loi de l'énergie vivante, on peut expliquer par son concours toutes les facultés acquises, toutes les aptitudes, soit de l'espèce, soit de l'individu, engendrées par l'expérience, l'enseignement et l'exercice. L'hérédité qui tient au même principe, ou plutôt qui est le même principe transmis par la génération, est aussi d'un grand secours pour la solution des questions psychologiques, pourvu qu'on la maintienne dans les bornes fixées par une induction légitime (2).

Se tient-on dans ces bornes lorsqu'on prétend ramener la volonté et la liberté humaine à un développement de l'activité instinctive par une succession d'effets procurés par l'association et l'habitude? Dans la partie historique de ce travail on a vu comment Hume, Hartley et ses successeurs se sont efforcés d'opérer cette réduction. Le principe de leur démonstration est tiré d'une énumération incomplète des faits; ils ne font de la volonté une simple variété de l'activité sensible, qu'en éliminant les conditions essentielles des actes volon-

1. Voir à ce sujet le livre de M. Th. Ribot, sur les *Maladies de la Mémoire*, Paris, Germer Baillière, 1881.

2. Voir le beau livre de M. Th. Ribot sur l'*Hérédité psychologique*, 2e édition, Paris, Germer Baillière, 1882. En ramenant la question de l'hérédité au point de vue biologique, l'illustre directeur de la *Revue philosophique* rend possible, à notre avis, quoi qu'il en pense, la conciliation de ce grand fait avec la spiritualité de l'âme dans le dynamisme philosophique.

taires et libres. Conséquents avec eux-mêmes et avec le sensualisme de leur école ils pouvaient, tout au plus, distinguer les actes dont le point de départ est dans la fonction perceptive de la sensibilité, de ceux qui dépendent immédiatement de son mouvement affectif, et dont la différence propre, vis-à-vis des actions réflexes est minime. Un point de vue systématique leur imposait ce résultat. Autrement s'il y a dans l'ordre théorique de l'esprit une forme inférieure et une forme supérieure de connaissance, une distinction identique se vérifiera dans l'ordre pratique. L'action psychique dépend de la connaissance pour l'homme et pour l'animal. La valeur de l'une dérive de l'autre et en est mesurée. Si toute la connaissance est gouvernée par les lois de la perception sensible, l'activité humaine n'a pas d'autre règle que celle de l'animal, elle n'en peut pas avoir d'autre. Nous aurons des différences de degrés entre la vie de l'un et celle de l'autre, mais non une diversité de procédés intérieurs et d'organisation spécifiquement distincts.

La volonté n'est pas, selon nous, un pouvoir primitif, mais dérivé. On peut discerner, dès les premiers jours de notre existence, les conditions de son apparition, mais on ne la rencontre pas toute faite dans l'âme. Comment soutenir le contraire? Autant vaudrait renoncer à la philosophie de l'expérience, s'inscrire en faux contre les enseignements de la pédagogie pratique, nier l'œuvre laborieuse de l'éducation, la formation lente et successive des idées, la conception tardive des règles de conduite, les tâtonnements et la constitution définitive du jugement qui doit fixer des fins, apprécier des moyens, pour délibérer et résoudre. Bref, l'activité ne devient la volonté et ne se développe, comme telle, qu'à la condition d'être déterminée par l'intelligence et de pouvoir l'être. Sa loi propre, celle qui lui permet de s'appeler libre, est la

loi de l'entendement et non celle de la sensibilité. Sans le contrôle de celle-ci par celle-là, sans la différence qui sépare la fonction intellectuelle de celle du sentiment et de la passion, la volonté n'est pas autonome, elle tombe au niveau de l'instinct, elle n'est plus la volonté. Elle offrira encore une certaine plasticité à l'éleveur; son éducabilité se prêtera aux efforts et aux effets de l'association et de l'habitude, mais dans sa docilité comme dans sa résistance, elle obéira aux mobiles du plaisir et de la peine; les motifs proprements dits, de quelque nom qu'on les décore, ne seront au fond que des impulsions sensibles. Sans doute on pourra encore parler de morale pour une semblable activité, mais ce sera la morale utilitaire et non celle du devoir. C'est à cette conséquence qu'en arrive le livre de M. Bain, d'ailleurs excellent par la finesse des observations faites à ce point de vue, sur les émotions et la volonté. Lui aussi n'ayant pas maintenu à la fonction intellectuelle sa supériorité, ne peut retrouver les conditions qui placent l'activité pratique dans un état relatif d'indépendance vis-à-vis des impressions extérieures et des mobiles sensibles.

Faute d'avoir assez considéré le principe d'élaboration et d'émancipation, qui réside dans la conscience des lois intellectuelles, les associationistes alliés avec les transformistes ont cru de bonne foi voir disparaître la ligne de démarcation qui sépare la volonté libre de l'instinct. Sont-ils au moins parvenus à nous expliquer, par leur théorie, la nature de l'instinct? Ont-ils par cette explication étendue à tout le règne zoologique, préparé une solution du problème de l'origine des facultés humaines dans le sens de leurs vues et de leur principe?

Rendons cette justice aux efforts des associationistes, qu'ils ont étudié, mieux qu'on ne l'avait fait avant eux, l'animal dans l'homme; que grâce à leurs recherches détaillées sur les as-

sociations des sensations, des images et des mouvements, ils nous ont fait saisir un grand nombre de ressemblances entre la vie animale et la nôtre. Nous ne croyons pas nous éloigner de la vérité, en affirmant qu'ils ont ajouté un brillant commentaire à cette célèbre pensée de Leibnitz : que les bêtes passent d'une imagination à une autre par la liaison qu'elles y ont sentie autrefois... Et en quantité d'occasions, les enfants, de même que les autres hommes, n'ont point d'autre procédure dans leurs passages de pensée à pensée. (Nouveaux essais, II, chap. XI). Ces passages et ces liaisons, que Leibnitz appelle ailleurs les *consécutions* de la mémoire (1), sont bien les associations et les rapports de différence et de ressemblance, de succession et de coexistence étudiés par les psychologues anglais contemporains, et élevés par eux, suivant une induction illégitime, à la dignité de lois suprêmes de l'entendement.

Nous en convenons aussi volontiers, les associationistes nous ont montré dans le jeu des opérations instinctives une composition qu'on n'y soupçonnait pas ; ils les ont décomposées, et l'analyse des rapports et des associations qu'ils y ont trouvés, leur a permis de rattacher le mécanisme psychique de l'instinct à celui de l'organisation, à l'action des forces extérieures et à l'influence du milieu. L'adaptation et l'hérédité, appliquées par les Darwiniens à l'explication du développement et de la fixation temporaire des formes de la vie, ont été transportées dans le champ corrélatif de l'instinct. Beaucoup de faits, concernant sa plasticité et ses variations plus ou moins limitées, ont été interprétés d'une manière plausible, d'après ces principes. Mais les associationistes, malgré leur alliance avec la doctrine transformiste, sont-ils parvenus à dissiper l'obscurité qui couvre l'essence et l'origine de l'instinct ? Nous ne le

1. *Monadologie*, § 26.

croyons pas. Ils ont, à notre avis, éclairé le mécanisme de ses opérations, mais ils n'en ont pas expliqué la source et la raison première, c'est-à-dire ces tendances primitives et directrices, qui donnent le branle aux ressorts intérieurs et extérieurs, qui reçoivent l'influence du milieu et finissent par s'y accomoder ou périr. Nous ne voulons pas entrer ici dans une discussion qui nous entraînerait trop loin, et qui, par ses rapports avec les questions d'histoire naturelle qui divisent aujourd'hui les savants, nous forcerait de prendre parti pour les uns ou pour les autres sans avoir leur compétence. Nous demandons seulement qu'on nous permette de supposer, pour un moment, que la vie, la sensibilité et l'instinct dont la corrélation est indéniable, puissent se ramener à un petit nombre de types, ou même à un seul; que l'évolution variant, peu à peu, leur synthèse sous l'action combinée de la lutte pour l'existence, de l'adaptation au milieu et de l'hérédité, produise cette multitude d'espèces qui s'élèvent les unes au-dessus des autres sur les degrés innombrables de l'échelle des êtres. Qu'arrivera-t-il dans cette hypothèse? Deux choses, à notre avis. D'abord que le concours des circonstances extérieures et de l'organisation exercera une influence infiniment plus étendue et plus profonde sur le développement de l'instinct, de la sensibilité et de la vie que dans l'hypothèse de la multiplicité primitive et de la permanence des espèces; en second lieu, que le principe constitutif de la vie, de la sensibilité et de l'instinct sera d'une fécondité incomparable. Les fonctions extrêmement variées dont l'apparition et l'efficace sont rapportées, dans l'une des deux théories, à un grand nombre de principes spécifiquement distincts, découleraient de la virtualité d'un principe unique; mais l'essence primitive de ce principe ne pourrait pas plus être remplacée par l'action du milieu et par les modifications de

la matière, que la vie et la sensibilité avec lesquelles son développement se coordonne. Tous les efforts des évolutionistes se brisent devant la difficulté insurmontable d'expliquer la conscience et la sensation par le mouvement, non moins que les *processus* propres de la vie par le simple concours des forces mécaniques.

A supposer qu'on puisse expliquer toutes les espèces des instincts comme des variations d'un seul genre, il restera toujours à se demander quelle est l'origine de ce genre unique. La question changera de face, elle sera reculée, mais non résolue par l'école de l'évolution, du moins par cette partie des évolutionistes qui n'affirment pas gratuitement la génération spontanée et la transformation du mouvement en sensation, et dont la logique n'a pas pour point de départ le préjugé. Car, si l'instinct doit s'expliquer par l'adaptation et l'hérédité, il faut bien qu'avant de se transmettre, il ait pris une certaine forme, et que pour la prendre il soit, par lui-même, quelque chose de déterminé. L'accomodation, dans l'ordre des êtres sentants, suppose un sujet actif qui s'accomode au milieu, à la suite des besoins qu'il éprouve et des sensations dont il souffre ou jouit. Grâce à la sensibilité et à l'influence de l'organisme, l'activité de l'animal a une direction qui dépend de leurs lois et de leurs conditions. Réduisez à une expression aussi simple qu'il vous plaîra le type de cette activité ; descendez, si vous voulez, jusqu'aux protistes, jusqu'aux monères de Haeckel ; toujours est-il que vous n'en pourrez bannir certaines tendances primitives, automatiques, sûres et précises dans leurs manifestations, dépendant de besoins déterminés, ne fût-ce que ceux de la nutrition et de la reproduction. Or ces tendances sont précisément les instincts considérés dans leur racine psychologique. Ce sont des éléments qu'on retrouve à l'origine du monde animal, mais dont

on n'explique pas l'apparition par des causes mécaniques.

Les associationistes sont donc loin d'en avoir rendu compte, malgré l'appui qu'ils ont demandé à la doctrine de l'évolution, et il leur était d'autant plus difficile d'y réussir qu'ils ont banni du catalogue des lois de l'association le rapport de finalité, dont la manifestation nous frappe dans la direction de l'instinct. Chose singulière ! Quelques-uns des transformistes faisant alliance, à leur tour, avec la doctrine de l'association, prétendent expliquer la formation des instincts par l'hérédité d'expériences devenues habituelles, consolidées et transmises, comme un capital définitif, aux générations à venir, sans s'apercevoir, que ce renversement de l'ordre généralement admis, a pour résultat de rendre l'expérience elle-même incompréhensible, en supprimant ces actes primitifs et instinctifs qui dépendent des besoins de l'homme et de l'animal, et qui président aux différentes parties de la vie de relation.

Tel est le sort inévitable des systèmes qui veulent tout démontrer, et qui refusent de s'arrêter aux faits que les bornes de nos découvertes nous forcent à tenir pour élémentaires jusqu'à plus ample information.

Au reste, nous sommes bien loin de méconnaître ce qu'il y a de beauté spéculative et même de vérité scientifique dans l'idée d'évolution considérée dans l'ordre psychologique. Son rapport à l'idée de développement ne nous semble pas douteux. L'une et l'autre des expressions correspondantes cachent un sens inséparable de la vie et de la force. Mais ce sens peut être double ; d'où aussi une double signification dans la notion de développement ou d'évolution. Pour ceux qui confondent la force avec le mouvement, qui limitent l'être à l'étendue et à ses formes, l'évolution devient une multiplication et composition de molécules, et le système des êtres, borné à la face matérielle de la Nature, s'identifie avec un mécanisme universel.

Pour ceux au contraire qui voient dans la force le principe de l'activité dont le mouvement est l'effet extérieur, la réalité universelle se reflète dans un *dynamisme* dont l'acte est la base, et dans lequel le développement dépend d'une virtualité inexplicable avec les notions qui servent de fondement au mécanisme. Car qu'y a-t-il dans ces notions qui ne rentre dans l'espace et dans les changements de forme et de position qui s'y produisent? Ce n'est pas là qu'on peut trouver la source de l'idée du développement, mais dans l'énergie qui se manifeste dans les divers modes de la vie intérieure. Ici un effort conscient, conduit à travers les degrés successifs d'une intensité croissante, sans se détacher de son principe, ni briser sa continuité, peut vraiment nous donner l'idée du développement; une pensée qui arrête son objet, qui prévoit la suite des actes nécessaires pour le déterminer et l'envisager sous toutes ses faces, nous montre dans l'intériorité de l'être un germe qui grandit. La fixation insensible de l'habitude, l'accroissement du sentiment et sa transformation en passion, avec les métamorphoses qui en sont les suites, nous procurent la même notion.

Ce n'est certes pas nous, qui voudrions repousser l'idée d'évolution dont ces fatis fournissent le type intérieur. Nous concevons même qu'on la transporte hors de la conscience; que, dépouillée de ce qu'elle a de propre à l'âme humaine, on la place à la base de la vie, et que réduite, enfin, à ce qu'il y a de commun dans toutes les manifestations de l'énergie, et rapprochée de la sensation de résistance, on la rattache à la force, considérée comme principe de mouvement, et plus généralement comme cause invisible de tous les phénomènes matériels.

On dira peut-être qu'à ce compte le dynamisme ne diffère du mécanisme que par le point de vue, et

qu'ils représentent chacun un côté de la réalité universelle. Mais c'est précisément l'importance de cette différence que nous tenons à faire observer. Elle est si grande, qu'à notre avis, sans la réunion des deux points de vue qu'elle distingue, on ne voit que le dehors ou le dedans de l'être. Le mécanisme, limité à l'étendue et au mouvement, s'arrête aux phénomènes sensibles et aux apparences matérielles. Le dynamisme les franchit, pénètre dans leur principe avec l'idée de force, y rattache logiquement les manifestations de la vie et de son développement, les énergies évolutives de l'âme et de l'intelligence.

Aussi, les fonctions intellectuelles, inexplicables dans le mécanisme, reçoivent-elles, du dynamisme, la seule explication capable de réunir et de coordonner, dans le système universel de la réalité, les lois qui leur sont propres avec celles qui gouvernent le monde. Car s'il y a des procédés communs à toutes les forces, depuis les plus pauvres jusqu'aux plus riches, depuis les plus simples jusqu'aux plus compliquées, on comprend qu'une identité et une diversité correspondantes se manifestent dans les phénomènes qui leur sont subordonnés et qu'elles produisent; et que les lois de ces procédés se réfléchissant dans l'esprit, qui est aussi une force au milieu des forces, il puisse les entendre, et entendre avec elles les phénomènes et soi-même et ses opérations. La raison en est que ses lois les plus *générales* sont celles de la réalité universelle elle-même.

On croira peut-être que par ces considérations sur le rapport du sujet et de l'objet de la connaissance, nous sommes sortis de la question, ou que nous avons perdu de vue la suite de nos pensées sur l'évolution et son alliance avec la doctrine de l'association. Il n'en est rien cependant. Nous pénétrons au fond même du problème. Car non-seulement l'évolution

diffère et change de sens, suivant le point de vue mécanique ou dynamique duquel on la considère, mais elle est limitée ou sans limite, selon qu'on admet ou que l'on repousse, qu'on approfondit ou qu'on traite légèrement la différence de ce double aspect. En veut-on un exemple notable? Qu'on considère la question du rapport entre la nature de l'homme et celle de l'animal. Pour quiconque n'étudie, dans l'un et dans l'autre, que la sensibilité et la connaissance sensible, tout s'explique par des rapports empruntés au mécanisme des phénomènes extérieurs, tout dans l'âme de l'un et de l'autre est un reflet des associations; leur différence n'est pas d'essence mais de degré. Embrassez maintenant les deux côtés de l'être humain, considérez cette partie de sa vie par laquelle il est enchaîné à la succession des sensations et à la série automatique des images confiées à la mémoire, mais distinguez aussi cette énergie par laquelle il s'en détache, se concentre en lui-même, superpose, pour ainsi dire, les catégories de la pensée à celles de la nature extérieure pour dominer les phénomènes, les reconstruire et les élever à la forme idéale de l'universel, et il vous faudra avouer que la diversité de ces deux états de son énergie est si profonde, que l'homme ne serait pas ce qu'il est, s'il n'y avait en lui une faculté capable de franchir la distance qui les sépare. Nous avons cette faculté, l'animal ne l'a pas. Nous pouvons nous détacher du phénomène sensible, nous élever par l'application des lois de la pensée à l'universel et à l'absolu, l'animal ne le peut pas. Nous pouvons réfléchir sur les causes, aller au-delà des apparences, pénétrer dans la raison des choses, nous rendre libres par la pensée et la vérité; l'animal ne peut rien faire de tout cela. La source psychologique de cette immense différence, c'est d'un côté la dépendance complète, de l'autre l'indépendance progressive, quoique limitée, vis-à-vis de la

matière. Les effets positifs de l'action de cette cause sont le langage, la certitude et la science, l'art, la religion, la conscience du devoir et de la liberté, tout ce qui, dans les œuvres de l'humanité, porte l'empreinte de l'idéal et de l'absolu.

On le voit, d'un côté la doctrine de l'évolution ne vient en aide à celle de l'association qu'à la condition de borner son point de vue au mécanisme ; la doctrine de l'association de son côté, ne fournit une base psychologique à celle de l'évolution, ainsi entendue, qu'en rabaissant toutes les fonctions de l'âme au niveau des phénomènes de la sensibilité. Leur alliance s'est faite au prix de la suppression ou de l'oubli d'un aspect essentiel de l'être et de la connaissance.

CHAPITRE IV

Le moi et la conscience. — La substantialité de l'âme.

Toutes les considérations qui précèdent sur les fonctions de l'esprit et les différences qui séparent ses manifestations, ont pour base le principe actif et conscient et de l'intelligence, le sujet dont les lois intérieures s'élèvent sur celles des sens et deviennent des instruments d'émancipation et de progrès. On trouvera sans doute naturel après cela que nous revenions sur la conscience et le moi, pour en confirmer la nature et en défendre les attributs contre une conception et une méthode qui les faussent.

L'inconscient qui est le point de départ des associationistes dans leur explication de la conscience, n'a pas été introduit par eux dans la psychologie. On sait que Leibnitz en a fait usage avant eux, et qu'il s'en est servi dans sa théorie des modes et des perçeptions insensibles dont il a même donné des exemples dans ses *Nouveaux Essais* à propos des sensations de la vue et de l'ouïe; ce qui ne doit pas nous empêcher de reconnaître que l'école de l'association a beaucoup fait pour confirmer, préciser ou étendre la connaissance de cette partie de la vie de l'âme en décomposant un grand nombre de faits qui paraissaient simples au sens intime. Ils ont, nous le voulons bien, dégagé de leur obscurité des phénomènes dont les éléments ne se découvrent qu'à la réflexion et à l'analyse. Mais tous leurs efforts ne sont pas parvenus à faire de la conscience un composé ou un résultat de faits inconscients.

Et d'abord nous demanderons où l'on entend placer ces faits. Sont-ils dans les sensations et plus généralement dans des modes de l'âme antérieurs à son acte d'aperception, ou se trouvent-ils dans les conditions extérieures qui les accompagnent ou les précèdent? On peut supposer l'un ou l'autre. Si la seconde supposition est vraie, il est évident qu'il y a entre la conscience et l'inconscience la même opposition qu'entre l'extérieur et l'intérieur, l'étendu et l'inétendu, et qu'il est tout aussi impossible d'expliquer l'une par l'autre que de déduire la sensation du mouvement. Si c'est au contraire la première supposition qui est vraie, c'est-à-dire si l'inconscient est dans l'âme, nous ferons encore une distinction. Ou il dépend d'un rapport extrêmement variable de certains modes psychiques avec l'aperception et le sentiment, et tendant pour ainsi dire au zéro sans jamais l'atteindre, auquel cas l'inconscience n'est qu'une conscience plus ou moins fugitive et affaiblie; ou l'inconscient est en dehors de ce rapport, et alors il est tout à fait étranger à la conscience et il nous devient tout aussi difficile de combler l'hiatus qui les divise, qu'il l'est de passer du mouvement à la sensation. Bref, l'acte conscient est un acte primitif et *sui generis* qu'aucun autre ne peut expliquer, et qui non-seulement distingue l'âme du corps, mais la rattache à une forme de la vie supérieure à la multiplicité de l'organisation et de ses forces.

Si l'on ne peut pas expliquer la conscience comme un résultat d'éléments inconscients, quelle que soit d'ailleurs leur nature, il n'est pas moins impossible d'en rendre raison par une composition et une déduction quelconque. Toute tentative de cette espèce répugne à son unité et à son caractère propre d'être la condition préalable de toute connaissance. Tout ce qui est en rapport avec le moi, qu'il soit un ou multiple, est embrassé par la conscience et recueilli dans son unité.

Essayez de la diviser en autant de parties qu'il peut s'en trouver dans les aspects différents d'une même représentation sensible ou d'une même pensée, et vous verrez son unité reparaître avec encore plus d'éclat devant cette multiplicité rassemblée en un tout par son intuition. Essayez de vous la représenter dans sa formation, et vous vous apercevrez du cercle vicieux dans lequel tombe une recherche, qui, à chaque pas qu'elle fait, présuppose précisément ce qu'elle veut trouver, c'est-à-dire la condition première de toute intelligence. Cette vérité a été mise en lumière par Kant avec une grande vigueur de dialectique, et elle a peut-être exercé indirectement son influence sur l'esprit de M. Spencer, lorsqu'il a exclu de la conscience tout rapport de coexistence et n'y a admis qu'une succession d'états. Car, si par état de la conscience il faut entendre la forme de sa détermination et non son objet ou son contenu, il est clair que cette forme est toujours l'unité et non la multiplicité ou la coexistence, et que son développement ne peut être que la répétition de l'unité dans le temps, ou l'unité reproduite dans une série de moments successifs.

Cela posé et accordé, nous avons le droit d'affirmer que la doctrine de l'association est vaincue sur ce point décisif par celle de l'intuition.

Oui, il y a dans la vie spirituelle une vue simple et primitive que rien ne remplace ni n'explique, qui est unie à toutes nos manières de connaître ; un fait qui requiert pour bases dans l'être, où il se produit, une aptitude et une fonction *sui generis*.

Cette faculté est indispensable à la perception des objets extérieurs ; car sans elle, sans l'intuition qui en dépend, les sensations qui occasionnent la perception de l'objet, demeurent pour ainsi dire dispersées, ou du moins leur multiplicité n'est pas rassemblée dans cette unité de vue qui permet de les

rapporter à un être unique, à un même tout physique, malgré la diversité des sources et des canaux dont elles dérivent. Cette condition, nous le savons, n'est pas la seule qui concoure à la production de la connaissance fondamentale qu'on appelle la perception des choses extérieures. Au contraire, réduits à elle seule, nous ne saisirions que des modes subjectifs et ne sortirions pas de nous-mêmes ; il y a d'autres faits constitutifs de l'essence de cette fonction dont nous ne ferons que signaler l'importance,pour en attribuer la production à des causes que nous avons déjà examinées dans la discussion à laquelle nous avons soumis les doctrines des philosophes anglais. Ces faits sont d'abord l'apparition de l'étendue et de la résistance aux sens de la vue et du toucher, modes primitifs de la manifestation des objets, parties essentielles du phénomène extérieur. Les associationistes ont vainement prétendu décomposer la première; ils ont reconnu toute l'importance de la seconde; mais ayant voulu déduire l'étendue du mouvement et de l'effort musculaire, ils ont considérablement affaibli le criterium de l'extériorité qui, de leur propre aveu, se compose précisément de l'étendue et de la résistance. Et en effet ces deux qualités sensibles jointes au mouvement sont bien les signes objectifs dont l'entendement se sert, pour remonter par l'application du rapport de causalité aux forces coexistantes dont ils nous révèlent la multiplicité, les divisions et les groupements. D'où nous pouvons tirer cette conséquence que si la perception extérieure, considérée dans la forme qu'elle revêt dans l'homme, n'est pas une faculté simple, mais composée, elle dérive cependant de fonctions et de faits dont l'originalité résiste absolument aux efforts tentés pour les réduire à l'association et à ses rapports.

Il résulte aussi de ce qui précède qu'il y a dans la connaissance deux aspects, ou, si l'on aime mieux, un rapport à deux

termes dont l'opposition est ineffaçable, et qui se rétablit d'elle-même, à la suite des contradictions qu'elle fait naître toutes les fois qu'on essaye de les ramener à l'unité. Ces deux termes sont le sujet et l'objet, ces deux aspects sont le subjectif et l'objectif. Mais quoique ce soient là deux conditions inhérentes à la connaissance normale, et qu'elles forment une de ses lois les plus générales, l'équilibre entre ces deux éléments n'est pas toutefois tellement stable, que l'activité, en se portant tantôt sur le premier et tantôt sur le second, ne fasse prévaloir l'un sur l'autre. C'est même là un fait de la plus grande importance pour la résolution du probléme relatif aux attributs et à la nature du moi. Car du moment qu'il est possible de reporter notre réflexion de la multitude simultanée ou successive des connaissances sur la conscience où elles s'unifient, et sur la mémoire, où elles se rattachent les unes aux autres et forment une chaîne, on peut aussi démontrer que cette unité et cette chaîne nous révèlent un principe conscient actif, simple et identique.

C'est là précisément la tâche que la psychologie a remplie par une longue suite de travaux, dans laquelle figurent les plus grands noms de la science ancienne et moderne. Aussi ne prétendons-nous pas refaire ici une démonstration qui a été faite tant de fois et de main de maître. Nous nous bornerons à en rappeler les principaux traits que nous distinguerons de la manière suivante.

Le premier point à établir, c'est, à notre avis, la distinction du phénoméne sensible et de l'acte; le second c'est la présence de l'acte dans la conscience et dans tout ce qui est contenu dans la conscience, hormis la passivité qui est le caractère propre des sensations et comme l'empreinte d'une activité extérieure; le troisième c'est l'unité de l'acte conscient qui embrasse, dans sa simplicité, les autres modes de la vie inté-

rieure et se rend présent à lui-même avec eux ; le quatrième c'est la continuité de cet acte fondamental pendant la veille, sous les modalités qui en varient et déterminent l'énergie ; le cinquième consiste à démontrer que les intervalles d'une veille à l'autre, en supprimant momentanément l'actualité de la conscience, laissent cependant subsister une virtualité ou énergie virtuelle qui en explique le retour possible. Enfin, la mémoire, déjà employée à établir ces deux derniers points et explorée d'une manière plus spéciale dans ses fonctions de conservation, de reproduction et de reconnaissance de nos modes passés, nous permet d'unir et de fortifier l'une par l'autre la preuve de l'identité personnelle et celle de la continuité d'un principe unique des phases distinctes de la conscience virtuelle et de la conscience actuelle. Ces deux preuves réunies forment, si l'on veut, la démonstration unique de la substantialité du moi. Le moi n'est pas la substance, au sens strict du mot, mais il en est la manifestation par la conscience ; il est substantiel. En d'autres termes encore la personne est la substance bornée à la conscience et à sa virtualité.

Quelques-uns de ces points ont une importance particulière pour notre travail. Concentrons ici, avec quelques développements nouveaux, ce que nous en avons dit déjà dans la discussion des doctrines que nous avons étudiées.

L'acte nous est révélé par la conscience et non par les sens. Ce qui est contenu dans les sensations c'est ce qu'Aristote appelait le *sensible commun* et le *sensible propre*, ce qui répond aux qualités secondes et aux qualités premières des modernes, à la couleur, au son, à la saveur, au chaud, au froid, à la résistance, à l'étendue et au mouvement. C'est aussi l'objet ou plutôt le *terme immédiat* de la perception extérieure, considérée dans son aspect sensible. Ce terme multiple, cet agrégat mobile dont les parties sont unies par

des rapports, à la détermination desquels l'esprit concourt par son intuition, est une manifestation ou apparition d'une force étrangère et opposée à la nôtre. Sa nature est *phénoménale*. Il contient les signes de l'activité qui s'exerce sur nous; interrogé par la raison, soumis à la recherche expérimentale, il nous en découvre les lois, mais il n'est pas simplement l'activité matérielle elle-même, il n'est pas la force, il n'est pas la *chose en soi* dont il dépend cependant et émane. Entre la substance extérieure et nous il y a le phénomène, mode objectif de l'être, opposé à notre subjectivité dans ses éléments essentiels, qui sont l'étendue, la résistance et le mouvement, et néanmoins étroitement uni à nos fonctions par la sensibilité dont il est le terme. Telle est la nature du phénomène sensible; elle tient à la fois de l'objet et du sujet, si bien qu'Aristote que personne ne soupçonne d'être un idéaliste et de supprimer l'objectivité des choses matérielles, a pu dire avec profondeur que le sensible est le sens en acte, et que Platon avec non moins de vérité, quoiqu'à un autre point de vue, a pu dire avant lui, qu'il est et n'est pas, qu'il participe de l'être et n'est pas l'être.

Or l'acte que nous saisissons au-dedans de nous, n'a pas cette nature tout à fait relative et, pour ainsi dire, mi-partie entre deux principes opposés. Si l'acte n'est pas tout l'être, s'il suppose la cause substantielle dont il émane et qu'il détermine, il est du moins le mode intérieur de l'être, et il est saisi, sans intermédiaire, dans celui que nous connaissons directement, c'est-à-dire dans le nôtre. Veut-on l'appeler aussi du nom de phénomène, soit; nous n'entendons pas disputer sur les mots, pourvu toutefois qu'on se souvienne de la grande différence qui existe entre la conscience de l'acte tel qu'il se manifeste dans les formes diverses de nos fonctions psychologiques, dans la pensée, dans le sentiment et

surtout dans la volition, et les faits qui sont les symboles des actions extérieures et de leurs principes. Entre l'acte psychologique et la conscience il n'y a rien d'intermédiaire. Entre l'acte des forces étrangères et la nôtre il y a le phénomène sensible, le phénomène proprement dit (τὸ φαινόμενον, ce qui paraît et apparaît). Nous percevons directement le second, le premier ne nous arrive qu'enveloppé d'apparence et n'est affirmé que comme le principe de la passivité qu'il produit en nous (1).

Cette distinction a une importance générale dans la philosophie ; avec elle la métaphysique est possible ; sans elle la science de l'être n'a pas de base ; il n'en existe plus d'autre que celle des phénomènes, si toutefois il est permis de dire qu'il existe encore un fondement quelconque de la certitude, dans la supposition que tout se réduise au phénomène, c'est-à-dire à l'apparence énigmatique des choses, sans qu'il y ait une voie par où l'on puisse pénétrer dans la réalité intérieure, et en vérifier les procédés essentiels, de manière enfin à pouvoir reconnaître dans les phénomènes et dans leurs lois comme le langage authentique des forces de la Nature.

Mais arrivons au but particulier de la distinction que nous venons d'établir. Si l'on ne veut pas être le jouet des métaphores et se plaire aux jeux de mots, si l'on veut parler un langage philosophique sérieux et conforme aux analyses rigoureuses de la psychologie, on ne dira pas que notre vie intérieure se compose d'états de conscience dont les phénomènes sensibles sont les éléments, mais d'actes et de modes passifs liés, aussi étroitement que possible, avec les apparences physiques, mais différant d'elles autant que l'étendue et l'espace diffèrent de ce qui est inétendu et étranger à l'es-

(1) Sur le rôle de la passivité dans la perception et son caractère spécial, voir les belles études consacrées à ce sujet par M. Mamiani dans la revue *Filosofia delle Scuole Italiane* Vol IV-1871 et suivants.

pace. Placée sur cette base la démonstration de la substantialité de l'âme, par l'unité et l'identité du moi, est inébranlable. En effet nous avons déjà vu que la conscience accompagne toujours l'exercice de la faculté de connaître, et qu'en outre, son unité est inséparable de ce qu'il y a de multiple dans les produits intellectuels. Or cette unité de la conscience n'est pas une idée ou un cadre idéal semblable à une abstraction, mais la forme vivante d'une fonction active (1).

Sans doute cette unité nous présente, comme la conscience elle-même, un mode intuitif et immédiat et un mode réfléchi et médiat ; sans doute, dans le premier état, elle ressemble à quelque chose d'immanent et de fixe, tandis que dans le second elle varie en degré avec la réflexion qui l'accompagne, mais le second état contient le premier et le suppose ; il n'en est même qu'un redoublement. Un rapport d'identité les unit ; autrement la réflexion n'aurait pas de sens. L'unité de la conscience réfléchie n'est donc que l'unité de la conscience spontanée sous une autre forme, c'est-à-dire la continuation d'une activité présente à elle-même. Or cette unité active c'est le moi. Joignons à l'unité la permanence et nous aurons constaté en lui les caractéristiques principales de la substantialité.

La suspension de l'acte conscient est-elle absolue ou relative pendant le sommeil ; y a-t-il un sommeil sans rêve, ou bien sous l'apparence d'une cessation complète, la conscience ne fait-elle que diminuer, sans s'éteindre, semblable à une quantité qui tend à la limite zéro sans l'atteindre? C'est une question trop compliquée pour être résolue ici. Qu'il nous suffise d'établir qu'il y a continuité dans son acte, pendant une durée limitée, pour pouvoir postuler une virtualité com-

(1) Sur l'unité du moi, voir *La Vraie Conscience* de M. Francisque Bouillier, Paris, Hachette 1882, où elle est démontrée d'une manière aussi claire que complète. Cf. Vacherot, La Métaphysique et la Science.

préhensive et continue qui en explique non-seulement la manifestation actuelle, mais le retour après la suspension, qui soit la base de la reproduction et de la reconnaissance de nos modes passés malgré les intermittences de la conscience, et, par là, devienne aussi le fondement de l'identité personnelle.

Suivant l'école dont nous avons examiné les doctrines, comment faut-il entendre la durée de la conscience et de l'unité qui s'y révèle? Évidemment par une répétition d'états ou de modes qui s'associent et deviennent contigus les uns par rapport aux autres, de manière à former une série. Or cette manière de voir suppose d'abord l'indépendance radicale de ce que cette école appelle les états de conscience, et ensuite leur union par contiguité dans le temps ou succession. Eh bien! cette décomposition de la conscience qui force ensuite les associationistes à la recomposer par association est leur œuvre et non celle de la Nature. C'est une hypothèse qui en fait naître une autre, celle de l'illusion comme moyen d'expliquer l'unité du moi; et c'est ainsi que tournant dans un cercle d'hypothèses, ils vont de l'une à l'autre sans rien démontrer.

La loi de l'acte conscient n'est pas seulement d'être l'unité dans la multiplicité intérieure, mais aussi d'être la continuité dans la succession des perceptions et des modes cognitifs qui remplissent un temps de veille. Nous ne sommes pas une énergie à chaque instant défaillante, qui à chaque instant se rétablit; il y a pendant la vie consciente des hiatus dans la réflexion, il n'y en a pas dans la spontanéité de l'intuition. La réflexion se répète ou se suspend, l'intuition se maintient et se continue. La supposition que l'acte conscient intuitif se compose de parties distinctes, contigues et comme juxtaposées dans le temps, tandis que nous sommes témoins du

contraire, implique l'idée qu'il soit un phénomène semblable à ceux des forces extérieures, et non l'acte qui se révèle à lui-même ; thèse que nous avons déjà réfutée. L'existence d'un intervalle vide pour la conscience dans un temps de veille déterminé est enfin tellement contradictoire qu'il suffit d'essayer de le concevoir pour voir se rétablir d'elle-même la continuité qu'on voudrait nier. En effet si l'on suppose une lacune dans ce temps, il y aura un moment d'inconscience, ce qui impliquera que nous en ayons le souvenir, ou que le temps de veille, qu'on a supposé unique, se divise en plusieurs, tandis que la vérité est qu'il y a réellement des périodes de sentiment non interrompu de nous-mêmes, et que le souvenir qui succède à la réflexion, étant la reconnaissance d'une connaissance antérieure, implique précisément la conscience, n'est que la conscience continuée ou reprise.

Nous l'avons déjà dit, et l'on nous excusera de le répéter, le vice radical de l'école associationiste est de négliger l'étude de l'activité intérieure, de ne pas analyser, sous ses formes diverses et dans son développement, cette énergie qui, faisant d'elle-même son objet, détermine ses modes d'après des lois qui lui sont propres, se propose ses fins, dirige et surveille son travail, s'émancipe enfin de l'influence directe des sensations et des impressions affectives, pour trouver la vérité par l'entendement, pour refaire en elle-même, par les idées et sur les témoignages de l'expérience, le monde des phénomènes.

D'après les associationistes, les associations se font dans le moi sans que lui-même y concoure, mais eussent-ils reconnu, ce qui n'est pas, un principe associateur dans la force psychologique, ils n'auraient pas pour cela embrassé dans toute sa vérité le procédé de son développement. Ce procédé est double ; il divise et il unit, il est analytique et synthétique,

et ce n'est pas seulement dans un ordre successif que les deux opérations de l'analyse et de la synthèse se déploient ; car il y a entre elles un rapport tellement intime que l'une participe de l'autre. Je ne puis diviser les termes d'un jugement sans les embrasser ; je ne puis les réunir sans les distinguer. La simplicité de l'acte conscient et la spiritualité de son principe peuvent seules nous expliquer ce dynanisme intérieur à la fois si simple et si fécond, qu'il embrasse au même instant deux formes diamétralement opposées de fonction. Les écoles systématiques ont beau s'efforcer de donner la préférence à l'un ou à l'autre de ces deux procédés dans leur manière de rendre compte de la vie de l'esprit et d'en fixer le point de départ. A l'hypothèse que l'intelligence commence à former les connaissances par l'analyse, on a opposé l'observation qu'à ce compte, dans le premier âge de la vie, les parties devraient nous être connues mieux que les totalités des objets, ce qui est contraire à l'expérience. A la thèse opposée qui soutient l'emploi préalable de la synthèse ou de l'association, on peut répondre que les termes associés ne peuvent composer une connaissance sans être distingués l'un de l'autre dans l'intuition. Sans doute, dans son état primitif la connaissance est confuse. Mais s'il faut en chercher la loi dans ses phases déjà déterminées et normales, nous ne craignons pas de dire que l'analyse et la synthèse se manifestent et s'exercent en fonction l'une de l'autre, tout en reconnaissant que les circonstances et les dispositions individuelles peuvent donner du relief à l'une ou à l'autre dans les différents moments du travail intellectuel et chez différents esprits ; diversité accidentelle et non essentielle et qui laisse subsister le rapport primitif.

Oui, l'âme est capable de contenir les contraires dans la simplicité de sa nature ; considérée dans le *processus* de la connaissance elle est, suivant la formule d'un écrivain français,

une force analytico-synthétique et synthético-analytique (1).

Les associationistes n'ont pu s'empêcher de sentir à leur tour l'importance de ce double procédé, malgré le point de vue exclusif qui, dans leur doctrine, semble ne devoir laisser de place qu'à la synthèse; mais dans leur effort pour le réduire à un résultat des forces matérielles, ils ont prétendu l'expliquer par *l'attraction des semblables* et la *répulsion des divers*, formules employées par MM. Bain et Spencer en différents endroits de leurs ouvrages (2), et filles légitimes des hypothèses de David Hume et de Zanotti sur l'extension de la force attractive aux connaissances et aux sentiments. Nos contemporains ont oublié de nous dire s'ils prennent ces formules dans un sens propre ou dans un sens figuré. Si c'est dans ce dernier sens qu'ils les emploient, nous dirons qu'elles ne sont que les expressions impropres de faits qu'ils n'expliquent pas. Si au contraire c'est à dessein qu'ils parlent ainsi, nous les prierons de reprendre l'examen des facultés intellectuelles, et de méditer sur ces fonctions de la conscience, de l'entendement et de la volonté libre par lesquelles l'esprit se distingue aussi profondément des forces matérielles, qu'il acquiert clairement la connaissance de son énergie propre.

Dans un livre, dont nous avons eu déjà l'occasion de nous occuper, et dont l'auteur appartient à l'école de l'association, la thèse sur la composition du moi et de la conscience s'appuie sur un nombre remarquable de faits, empruntés aux maladies de la mémoire. Nous ne croyons pas cependant impossible de les concilier avec l'unité et l'identité du moi.

Il s'agit des *amnésies* partielles ou totales et surtout des amnésies périodiques (3). Celles-ci sont, de l'avis de l'auteur,

(1) Magy, *De la Science et de la Nature*, Paris, Ladrange, 1865.
2. Voir entre autres le chapitre II du livre Ier de la *Logique* de M. Bain où l'on admet l'affinité et la répulsion des idées.
3. Voir les *Maladies de la mémoire*, par Th. Ribot, p. 75.

plus propres que les autres, à nous faire pénétrer dans la nature du moi et de ses attributs. Nous ne pouvons rapporter dans leurs détails les observations intéressantes exposées par M. Ribot. Nous devons nous borner à rappeler la thèse qu'il en tire et qu'il croit démontrer. Voici le fait sous une forme générale. Il y a des personnes qui perdent partiellement ou totalement le souvenir de leur vie passée pendant un certain temps pour le recouvrer ensuite, et le perdre de nouveau, suivant une certaine périodicité. Il y a même des cas plus étranges où l'on trouve la formation de deux mémoires tellement distinctes l'une de l'autre, que quand l'une paraît l'autre disparaît. « Chacune, dit-il, se suffit, chacune réclame, pour ainsi dire, son matériel complet. Cette mémoire organisée qui permet de parler, de lire, d'écrire, n'est-ce pas un fond commun aux deux états. Il se forme pour chacun une mémoire des mots, des signes graphiques, des mouvements pour les tracer (1). La conséquence de cette scission de la mémoire c'est que le malade s'apparaît à lui-même, ou du moins aux autres, comme ayant une double vie. Nous n'avons plus ici un moi unique et continué, persistant seul sous le changement de ses modes, mais deux moi qui alternent et qui sont très-différents l'un de l'autre. L'école de l'association explique facilement cette perte de l'identité, ou plutôt l'apparition de deux personnalités distinctes, par la composition d'un moi qu'elle tient pour formé d'états de conscience multiples coexistants ou successifs, tandis que l'explication semble devenir impossible avec la conception d'une substance simple et identique distincte de l'organisme. Dans l'état normal nous avons un seul centre d'association et d'attraction, dans l'état pathologique susmentionné nous en avons deux. Et voici d'une manière plus précise quelle en est la raison. Le moi

1. *Ibidem*, p. 81.

n'est que la résultante des sensations qui nous viennent du corps et du mouvement de ses molécules; c'est le fond vague et général de sentiment qui s'appelle la *cénesthèse*, et qu'on ne peut séparer de notre existence individuelle sans la détruire. Le choix, l'allure particulière des associations des images et des idées en dépend. Changez le caractère de l'une, et du même coup vous changerez l'autre; un nouvel ordre d'associations, une mutation conforme dans la reproduction en sera la suite. Avec deux formes diverses du sentiment général de l'organisme, vous aurez donc deux formes d'association, deux mémoires, deux moi, et pour produire cette série de changements une seule condition sera nécessaire, une altération dans l'état physiologique. — Cette simplification est-elle aussi juste qu'elle est élégante, et l'hypothèse qu'elle emploie est-elle, ou la seule possible, ou la meilleure entre celles qu'on peut appliquer à l'explication des faits? Les explique-t-elle tous? Commençons par observer que la scission de la mémoire et celle de la conscience doivent être soigneusement distinguées. La double conscience peut être une hallucination passagère, ou permanente; mais dans l'un et l'autre cas elle accuse un trouble différent de celui de l'amnésie; c'est une aliénation plus ou moins profonde qui atteint réellement l'exercice de la personnalité dans sa manisfestation essentielle. Pour en rendre compte, il faudrait une théorie de la folie. L'amnésie au contraire, n'est pas une aliénation, mais une forme extraordinaire de l'oubli. Dans l'amnésie, le logis a perdu une partie de son mobilier, mais le maître n'est pas changé; ou bien nous dirons, pour continuer la similitude, qu'il se trouve comme prisonnier tantôt dans une partie de la maison et tantôt dans une autre. Nous ne voulons pas nier non plus que cet état extraordinaire peut le disposer à quelque jugement sur soi-même, qui, venant à se fixer, pro-

duira peut-être une illusion étrange, puis l'hallucination et enfin la démence. Nous comprenons que la maladie de la mémoire puisse conduire insensiblement à cette extrémité; mais pour nous en tenir à la forme de l'amnésie périodique, et à la difficulté qu'on en tire contre l'identité du moi, il nous semble qu'on force l'interprétation des faits en disant qu'on est en présence de deux consciences et de deux personnalités. On ne peut parler ainsi, à notre avis, qu'en transportant à la conscience l'altération survenue dans la mémoire. Ce transport n'est pas tout à fait légitime. L'objet des deux fonctions n'est pas le même et elles appartiennent, comme nous l'avons vu, à deux moments différents du développement intérieur. La conscience nous révèle l'unité et la mémoire l'identité de la personne. L'une nous attribue, par le jugement, les modes actuels de notre existence, l'autre reconnaît par le jugement, nos modes passés, conservés et reproduits. La première ne rentre dans la seconde que comme condition nécessaire du jugement qui constitue la reconnaissance. Il s'ensuit que celle-ci dépend immédiatement des fonctions de reproduction et de conservation, et que celle-là peut exister à la rigueur sans elles, quoique réduite à un exercice fractionné et décousu. Répétons même que, dans l'état normal, ces deux fonctions sont tellement unies qu'on peut les regarder comme le prolongement l'une de l'autre dans toute la suite de l'existence. Il est vrai aussi que ce rapport n'a plus la même extension dans le cas de l'amnésie périodique, mais il n'a pas disparu cependant; il existe encore dans des bornes restreintes, et puisque les tronçons de la chaîne des souvenirs reparaissent alternativement, il semble rationnel d'admettre qu'il y a un sujet où ils n'ont pas cessé d'exister, et que l'altération ne consiste pas dans son remplacement par un autre, mais dans quelque obstacle qui s'oppose au retour spontané ou au rappel

réfléchi d'une partie de ses modes antérieurs. Nous voyons bien ce qu'on perd en niant la force unique qui préside aux faits psychologiques, mais nous ne voyons pas ce qu'on y gagne. Cette force, telle qu'une psychologie sérieuse l'entend, est, avant tout, postulée pour expliquer des actes et des procédés qui se passent dans le temps et non dans l'espace, et qu'on ne peut, sans contradiction, attribuer à un agrégat. On nous dit que deux états différents de conscience peuvent devenir successivement des centres d'attraction et d'association. Il nous semble que l'hypothèse est très-plausible pour expliquer l'idée fixe dans différentes sortes de monomanies. L'activité consciente qu'on appelle moi est alors dominée par l'action prépondérante de quelque cellule cérébrale, de ses modifications et de ses rapports dynamiques, au lieu de s'en servir selon les lois de son état normal. L'équilibre étant dérangé entre l'action du cerveau et la réaction de l'âme, la passivité prend le dessus, et le désordre organique se réfléchit dans nos opérations. Mais ces états de conscience qui deviennent prédominants, encore un coup, sont des modes de moi et ne sont pas le moi. De même dans les amnésies, périodiques ou non, le moi subit l'action morbide de l'organisme et en porte les conséquences. Car s'il y a une fonction psychologique dont les attaches physiques soient aussi évidentes que profondes, cette fonction est bien ce qu'on appelle la conservation et la reproduction de la mémoire. On a de nos jours décidément renoncé à se représenter la mémoire comme un réservoir où les images, les sentiments et les idées seraient accumulés et demeureraient immobiles, comme dans un dépôt, pour se mettre en branle sur l'appel du moi. On a justement accordé aux associationistes anciens et nouveaux que les impressions qui les ont fait naître, ont dû produire dans les cellules cérébrales des mouvements et des virtualités de mouvement

qui sont les conditions de leur réviviscence. Les maladies de la mémoire tiennent donc aux conditions altérées de ces fonctions. Mais du moment que les oublis extraordinaires, qu'elles peuvent causer au malade, ne l'empêchent pas de fonctionner comme être intelligent avec les facultés essentielles de la conscience et du jugement, nous voyons en lui une personnalité diminuée et non une personne différente. Nous ne saurions voir rien d'illogique à admettre un seul centre d'énergie psychique, qui, dans l'état sain, se maintient en équilibre avec les centres subordonnés de la vie et en reçoit les actions infiniment nombreuses dont résulte la *cénesthèse*, et qui, dans l'état de maladie, lorsque les conditions nerveuses de la reproduction sont changées, perd une partie de sa mémoire, ou est frappé d'un oubli presque complet de son passé.

Si au moins l'hypothèse d'un *substratum* multiple et changeant de la conscience nous débarrassait des mystères qui enveloppent la vie psychique ! Mais pour une difficulté qu'elle semble lever, elle en rétablit mille. En supposant même qu'elle pût expliquer les états anormaux, elle est incapable de rendre raison de notre condition normale. Or c'est de celle-ci, avant tout, qu'il faut rendre compte. On nous dit, pour nous rassurer sur la capacité du cerveau dans l'exercice de l'intelligence, que le nombre des cellules cérébrales est immense, que, suivant certains calculs, il atteint même plusieurs millions, et qu'à ce nombre il faut ajouter encore celui des modifications innombrables de chacune. Mais si ces considérations répondent bien au flux incessant des phénomènes sensibles qui sont la matière intérieure de nos opérations intellectuelles, elles ne nous sont d'aucun secours pour expliquer le plus simple jugement, voire même la plus simple intuition. A supposer même que les cellules cérébrales changent de place, ou agissent à distance pour produire les chaînes

d'associations réglées par les rapports de contiguïté et de succession dont elles sont susceptibles, le vieil argument tiré de la perception des rapports et de l'unité de la conscience se redresserait toujours pour protester contre la suppression de la force psychique. Lors même qu'on parviendrait à établir que le sentiment du corps et le moi sont la même chose, et que ce sentiment est un mélange de mille sensations point ou peu conscientes, nous demanderions à qui appartient le travail qui l'analyse, le rapporte à ses causes, et en fixe le caractère avec une activité et une clarté opposées à la confusion et à la passivité qui le caractérisent, nous demanderions à qui il apparaît ; nous poserions avec Lotze cette autre question : où est le point d'application de cette prétendue résultante des forces organiques, et quelle en est la direction ? Il faudrait nous montrer enfin ou que ce point n'est pas le centre supérieur de force que nous admettons, et qui se rétablit dans toute hypothèse, malgré qu'on en ait, ou que, n'étant simple que de nom, il peut néanmoins remplir le rôle qui, suivant l'opinion commune, appartient à l'esprit.

CHAPITRE V

L'association et les doctrines de la correspondance, de l'équivalence et de la transformation en Psychologie. — La relativité de la connaissance et la réalité du monde extérieur. — Examen des formules des philosophes associationistes contemporains sur le rapport du sujet et de l'objet. — Conclusion,

Nous avons déjà eu occasion de voir, dans le cours de ce travail, les rapports qui rattachent la doctrine de l'association au transformisme. L'exemple le plus remarquable nous en a été fourni par M. Spencer. Avant lui, d'autres philosophes de la même école moins résolus ont établi, entre les associations psychologiques et celles des phénomènes extérieurs, un rapport de correspondance et d'équivalence. Mais la différence de ces théories n'empêche pas les penseurs, qui préfèrent l'une d'entre elles, de faire converger leurs efforts au même but, qui est, en définitive, de considérer les fonctions de l'esprit et l'esprit lui-même, comme le résultat de l'organisme. Tout au plus ceux dont les idées s'élèvent davantage et ne craignent pas de toucher à la spéculation métaphysique, comme M. Spencer, Lewes, Taine et Ardigo, franchissent les limites du matérialisme et cherchent dans une substance à double face l'unité de l'esprit et de la matière.

Il est utile de considérer un instant les formules qui contiennent l'expression dernière de leurs systèmes. Nous y

trouverons les rapports étroits qui existent entre les conceptions de la correspondance, de l'équivalence et de la transformation, et ils nous fourniront l'occasion de chercher, dans quelle mesure, ces conceptions, empruntées à l'ordre des choses physiques, peuvent être appliquées aux faits psychologiques et à leurs relations avec les faits matériels. Il ne s'agit pas d'une question accessoire, mais du problème capital qui concerne le rapport de l'esprit et du monde. La solution dépend d'une étude analytique de la connaissance, ou, autrement dit, de la critique de nos moyens de connaître. C'est Descartes qui a commencé ce grand travail en fixant pour toujours la certitude de la conscience et son rôle de condition essentielle dans toute connaissance. C'est lui qui a assuré à la réalité du sujet sa base inébranlable, et montré dans la pensée sa vie propre et sa force. La part de ce philosophe, dans les recherches qui ont trait à la perception extérieure, n'est pas jugée généralement aussi glorieuse. Cependant l'opposition qu'il a établie entre la pensée, comme attribut de l'esprit, et l'étendue, comme attribut du corps, est fondamentale. Tempérée et complétée par d'autres relations, elle restera dans la philosophie avec l'unité d'un point de vue supérieur au dualisme qu'on a justement reproché au père de la métaphysique moderne. Après lui, Locke reprenant l'analyse de l'esprit, en a envisagé plus particulièrement le commerce avec les choses extérieures, et a distingué dans les sensations et les qualités sensibles la part du sujet et celle de l'objet. Hume a traité le problème spécial de l'origine de l'idée de cause et a démontré l'impossibilité de la ramener aux phénomènes extérieurs, et, comme sans la valeur de cette idée-maîtresse et du principe universel qui la contient, la perception extérieure est inexplicable, il lui a semblé que l'esprit humain ne pouvait aucunement sortir du cercle des sensations et des phéno-

mènes. C'est, pour ainsi dire, de ses mains, que Kant a reçu le problème. On sait comment il l'a résolu dans la *Critique de la raison pure*, c'est-à-dire dans celui de ses ouvrages qui a exercé sur la spéculation européenne la plus grande influence. L'esprit porte, selon Kant, en lui-même les formes qu'il impose aux données sensibles dont les objets peuvent exister, mais sont inconnus. L'existence problématique du monde externe et la subjectivité des phénomènes physiques constituent la solution qu'il a appelée lui-même critique, mais qui mérite peut-être plus encore le nom de sceptique. On ne peut, suivant l'auteur de cette solution, affirmer, entre le monde et la pensée, ni une correspondance, ni une équivalence, et encore moins une transformation, parce qu'on ne peut établir entre eux aucun rapport de causalité. L'existence et la signification de l'idée de cause, ainsi que la légitimité du principe qui l'applique universellement, sont donc devenus le centre du problème. Car s'il n'y a pas de cause du tout, du moins pour nous, il est clair que le problème est insoluble; s'il y a causalité en nous, et des signes de causalité hors de nous et sur nous, le problème est soluble avec la certitude ou la probabilité qui en accompage les manifestations ; enfin, dans ce dernier cas, la solution peut varier encore selon le sens qu'on attache à l'idée de cause, et les faits qu'elle représente. Car supposons avec M. Spencer qu'il n'y ait dans toute l'étendue de notre connaissance que deux classes de faits ou états de conscience, les états forts ou objectifs, et les états faibles ou subjectifs, et que, d'après une nécessité de notre conscience, ces faits soient regardés comme les manifestations relatives de quelque chose d'absolu et d'incommunicable qui est la force, il n'y aura dans cette hypothèse, que des changements d'état d'un même être qui différeront de degré entre eux, et dont les plus faibles naîtront des

plus forts. On admettra sans doute la distinction des uns et des autres, et l'on appellera esprits ou âmes ou sujets, certaines combinaisons individuelles des premiers, et corps organiques ou inorganiques, ou objets, les collections individuelles des seconds, mais leur caractère commun de simples signes, ou de symboles, nous les fera considérer comme des traductions faites en deux langues différentes, du livre inconnu de la Nature; et du moment que ce texte mystérieux demeure inaccessible, ce n'est que par une espèce d'acte de foi, par une nécessité naturelle ou héréditaire, que nous admettrons la valeur de ces traductions, sans pouvoir dire au juste, laquelle des deux est supérieure à l'autre. C'est bien là la position prise par M. Spencer devant le problème de la causalité et de l'être, et c'est aussi la raison qui a fait donner à son système le nom d'*agnosticisme*. Le sujet et l'objet ne sont plus ici proprement des causes l'un pour l'autre, mais des états corrélatifs de la force, dans lesquels le moins intense dépend du plus intense. Dans cette doctrine la causalité est la transformation d'un substrat inconnu. C'est par la composition de ses modes élémentaires et les formes diverses qui en résultent, que l'être passe d'une qualité à l'autre, soit dans le monde extérieur, soit dans l'intérieur, et c'est aussi par le même procédé qu'il franchit la distance qui sépare, aux yeux de la conscience vulgaire, l'objet du sujet. La sensation est un choc nerveux, et l'action réflexe appartient déjà à la vie intérieure et à la pensée. La persistance de la force et du mouvement proclamée par les sciences de la Nature accroît l'importance de ces vues en fondant, pour ainsi dire, la vie de l'esprit et de la matière dans le même moule, et en satisfaisant l'intelligence par l'unification complète, quoique forcée, de nos connaissances.

Les spéculations de M. Taine sur les principes de l'être diffèrent de celles qui précèdent sur un point capital. A la fin

du premier volume de son ouvrage sur l'*Intelligence*, il établit le rapport qui existe, à son avis, entre l'événement moral et l'événement physique ; ils ne sont, dit-il, qu'un seul événement doué de deux aspects, tels que l'envers et l'endroit d'une surface. La présence ou l'absence de l'un entraîne infailliblement celle de l'autre. Cependant des deux points de vue, par lesquels nous atteignons cet unique devenir, le premier, celui de la conscience, est intérieur et direct; le second, celui des sens, est extérieur et indirect. C'est donc le premier qui est central et qui nous révèle le fait en lui-même. Par le second nous n'atteignons que des signes, mais des signes de quoi? De l'événement moral ou du fait psychologique, et comme l'élément de celui-ci est une sensation et l'élémenl de celui-là un minimum de mouvement, il s'ensuit que, pour construire les deux faces du grand tout, nous n'avons à notre disposition que les matériaux qui résultent de leur composition respective, de leur succession et de leur simultanéité.

Cette vue sur l'unité de l'être qui rappelle le double et connexe attribut de l'étendue mouvante et de la pensée active, sous lesquelles Spinosa se représente le développement de l'être et son unité cosmique, nous paraît supérieur, du point de vue métaphysique, à celle qui s'appuie sur l'inconnaissable de M. Spencer. Car elle a, à nos yeux, l'avantage de rendre à la pensée sa supériorité sur la matière, et résout en faveur des faits internes, une question de valeur que M. Spencer avait laissée indécise entre eux et les faits externes. Les choses sensibles, considérées comme signes des déterminations intérieures de l'être, descendent au niveau d'apparences et de manifestations inférieures, à tel point qu'elles ne sont jamais sans illusion, et que selon l'expression spirituelle de l'auteur, la perception extérieure, considérée dans l'âme entièrement assujettie aux instincts naturels, est une hallucination vraie.

Cependant, ici encore, le rapport entre le dedans et le dehors n'est pas celui de la causalité, mais celui de l'inhérence à un devenir commun, et, en d'autres termes, une métamorphose par composition. Car les mouvements minimes auxquels se réduisent les phénomènes externes, sont des séries dont les termes élémentaires sont les sensations infinitésimales et inconscientes, tandis que les sensations conscientes résultent, à leur tour, de mouvements organisés. La distinction n'est plus qu'apparente, et il n'y a en définitive pour M. Taine qu'un seul être en voie perpétuelle de transformation. L'idée même de force est ramenée dans le livre sur l'*Intelligence* à la nécessité d'une loi, et le rapport causal à une succession nécessaire. Il semble, il est vrai, que la nature de la pensée, admise par lui au fond de l'être, aurait dû le faire sortir de l'enceinte des phénomènes et de leurs rapports, mais l'ayant réduite à un mécanisme de sensation et de signes sensibles qui se substituent les uns aux autres, le point de vue psychologique de l'activité et de la force lui est resté interdit, ou plutôt il l'a regardé comme illusoire et erroné.

Il n'est pas non plus sans interêt pour le but que nous nous proposons, de rappeler de quelle manière M. Lewes, un autre représentant de l'école de l'association, a conçu la cause. Le rapport causal devient, entre ses mains, un changement de forme ou de combinaison des éléments d'un groupe donné. D'après lui la cause passe dans l'effet, elle n'est cause qu'à cette condition. Les exemples qu'il nous en fournit sont pris le plus souvent des mathématiques, c'est le total d'une addition où les chiffres du résultat contiennent les nombres d'abord disposés en colonne; c'est le produit d'une multiplication à laquelle concourent le multiplicande et le multiplicateur, ou enfin une équation qui se transforme pour fournir la valeur de l'inconnue. Dans tous ces exemples on confond, à ce qu'il

nous semble, l'acte avec la cause. L'acte peut être dépensé et transformé, mais la cause ne subit pas son sort. Elle ne s'épuise pas avec lui. Les opérations par lesquelles nous calculons peuvent se transformer en images, en sensations, en signes extérieurs. On ne voit pas de contradiction dans ces changements subis par une activité qui se communique d'un sujet à un autre et y est reçue selon leur nature. Mais on ne comprend nullement le passage d'un principe d'action dans l'autre ; une pareille transformation équivaut à une suppression, et, d'un autre côté, la possibilité de la répétition des mêmes effets nous force à admettre que la reproduction des mêmes actes sous les mêmes lois ne trouve pas dans celles-ci une explication suffisante, mais exige dans l'acte quelque chose de permanent, à côté de ce qu'il y a de transtioire dans les êtres qui sont à l'état de causes et qu'on peut regarder comme tels.

L'oubli de cet aspect intégrant de l'activité est d'autant plus étrange dans les représentants de l'école expérimentale, qu'ils sont plus dévoués à la méthode et aux principes directeurs des sciences physiques. Car on sait qu'un de ces principes est la distinction de la force virtuelle et de la force actuelle, de la force disponible et de la force vive. Eh bien ! Cette distinction est si loin d'être contraire à celle des métaphysiciens entre la cause et l'effet, que l'une confirme l'autre. Car qu'est-ce que la cause, sinon un fond d'activité virtuelle qui passe en partie à l'acte, qui ne devient actuelle qu'en partie, et qui ne change pas de nature tant que l'être subsiste ? Il y a dans le cours des événements physiques aussi bien que des événements moraux un côté transitoire qui est exprimé dans le perpétuel écoulement d'Héraclite, mais il y a aussi un côté stable qui se manifeste dans les lois des phénomènes parce qu'il a sa base dans la réalité de l'acte et de la cause. Lorsqu'on néglige cette op-

position dans l'énergie et l'idée même d'énergie, pour borner le domaine de la connaissance au phénomène et à la loi, il nous semble, quant à nous, qu'on s'éloigne autant de l'esprit de la science que des exigences de la métaphysique, et qu'on évite, avec grand dommage de la pensée, une harmonie qu'elle réclame.

La formule, dans laquelle M. Lewes exprime le rapport du sujet et de l'objet, est une conséquence de la position qu'il a prise dans la question de la causalité. Comme elle se réduit pour lui à une transformation et qu'il est partisan de ce qu'on appelle aujourd'hui le monisme, il déclare que l'objectif est le subjectif manifesté en termes objectifs, et que le subjectif est l'objectif manifesté en termes subjectifs. C'est dire en d'autres mots que l'objet est dans le sujet et vice versa, ou que l'un et l'autre sont des expressions réciproquement transformables de la même substance.

Nous ne nous arrêterons pas à la formule de M. Ardigo ; quoique un peu différente de celles qui précèdent, elle est de la même famille. Il y a pour le positiviste italien une substance unique, ou *psycho-physique*, dont les manifestations variées se réduisent à une classe fondamentale de phénomènes, les phénomènes psychiques. D'après lui, l'illusion qui provient de leurs associations multiples est seule cause de la division profonde, et faussement jugée irréductible, que nous introduisons entre les faits subjectifs et les objectifs. D'une part, l'étendue et le mouvement sont inséparables de nos sensations et de nos pensées et en dépendent ; d'autre part, nos sensations et nos pensées ont pour condition le mouvement des choses étendues et en dépendent. Cette double relativité nous révèle donc une nature commune dans les deux séries ; il n'y a pas là deux sortes de réalités, mais une seule qui se manifeste en deux formes opposées, ou dont les modes

passent l'un dans l'autre par composition et évolution. (Voir la *Psicologia come scienza positiva.*)

On connaît le rapport que ces formules ont avec la théorie scientifique de la permanence de la force, de ses correspondances et de ses transformations. Depuis que la physique a déterminé l'équivalent mécanique de la chaleur, les recherches sur les corrélations des phénomènes se sont multipliées ; pour un certain nombre d'entre eux on est parvenu à établir, d'une manière précise, la quantité de mouvement qui est l'équivalent constant de la force dont ils sont la manifestation ; pour d'autres cette corrélation quantitative est seulement soupçonnée, et l'on est obligé de se contenter d'une corrélation qualitative. Mais quelles que soient, encore à cette heure, les lacunes de l'expérience et du calcul, on admet que la force, invariable dans sa totalité, subit des métamorphoses, et qu'entre les formes diverses qu'elle revêt, il y a des relations fixes de quantité, de manière qu'une certaine quantité de chacune est l'équivalent constant de certaines quantités des autres.

Ces principes qui reçoivent chaque jour de nouvelles confirmations dans l'ordre des sciences physiques, et qui ont assis notre conception de l'unité du monde matériel sur une base expérimentale, sont-ils applicables aux sciences morales et dans quelle mesure? Et d'abord, le principe de la permanence de la force exige-t-il qu'il n'y ait pas de substances, au sens métaphysique du mot, c'est-à-dire des énergies distinctes et unifiées, dont la centralité, la virtualité et la durée répondent à la relation qui existe entre l'élément transitoire et l'élément stable des êtres, entre l'essentiel et l'accessoire, le potentiel et l'actuel. La réponse à cette question capitale ne nous paraît pas douteuse. La doctrine qui admet des énergies individuelles ne peut pas être confondue avec celle qui les

suppose créées de rien, ou qui en accepte l'apparition soudaine dans le temps sans condition préalable. Celle-ci seule peut être contraire au principe de la permanence de la force et à la science qui l'établit; celle-là ne renferme rien de contradictoire. Cynétique et virtuelle, l'énergie, sous forme d'acte passager et d'activité fixe, de cause enfin et d'effet, peut constituer un même et durable total, dans le cas de l'unité de la substance aussi bien que dans l'hypothèse de sa multiplicité. L'élimination de cette difficulté nous fait déjà faire un pas vers la conciliation de l'existence substantielle de l'esprit avec les principes qui régissent les sciences physiques, et nous en approcherons encore davantage si nous observons que le critérium expérimental de la substance se complète en ajoutant aux notions d'unité, d'énergie virtuelle et de durée celle du *processus* qui en différencie les déterminations constantes. Car comme la chimie distingue des qualités et des procédés permanents d'énergie dans les atômes, ou monades de gravitation qui constituent les corps élémentaires, on ne voit vraiment pas ce qui peut empêcher d'admettre des éléments, qui soutiennent avec les faits psychiques le même rapport, qui rattache les atômes aux phénomènes matériels dont ils sont les conditions relativement dernières. Si c'est par la constance de la loi que nous atteignons la permanence des qualités de la force et des rapports de ces qualités, les sciences morales peuvent concourir à compléter, sous ce point de vue, notre conception de l'unité de l'univers en ajoutant à la permanence de la quantité de la matière, de ses qualités et de leurs rapports, la permanence de la quantité des esprits, de leurs qualités et de leurs rapports. Et ce parallélisme des deux ordres est si loin de former un dualisme opposé à l'unité philosophique, que le mouvement dialectique de la pensée nous contraint d'admettre, dans l'un et dans l'autre, l'énergie comme leur

base commune, et de reconnaître, au-dessus de leurs activités multiples, et de leurs existences relatives, une force dont l'unité et l'existence sont absolues.

En peu de mots, la causalité ou l'unité d'une énergie virtuelle, ainsi que la constance d'un *processus* déterminant, forment le critérium de la substance, qui peut être relative, différente, et finie, sans préjudice de sa nature commune et de l'unité de son fondement absolu.

Nous ignorons le *processus* spécial par lequel l'énergie initiale, après avoir produit la vie, constitue les principes sentants ou les âmes, et forme les esprits ; nous ne pouvons résoudre ces questions d'origine que par des hypothèses, beaucoup plus incertaines encore, que celles qui ont été imaginées pour suivre, dans son mouvement ascendant, la création des organismes dans lesquels se manifestent ces formes substantielles de la force ; et même, s'il y a un fil conducteur qui puisse nous guider dans le labyrinthe, c'est moins la considération des faits intérieurs que l'étude de leur enveloppe phénoménale. Nous ne pouvons produire ni la vie, ni l'âme, ni l'esprit, mais pouvons-nous produire davantage le plus petit atôme de force, le plus petit élément de matière? Les corps que nous formons sont des combinaisons dont la chimie nous a appris les proportions définies. Nous pouvons faire paraître leurs phénomènes parce que nous disposons de toutes leurs conditions ; l'analyse nous fournit les éléments dont nous recomposons la synthèse.

La vie, l'âme, l'esprit supposent la synthèse chimique, mais ne s'y ramènent pas; leurs phénomènes manifestent un *processus* qui la domine et en fait l'instrument de l'énergie supérieure du sentiment et de la pensée. Cette énergie se conçoit, se pose en conformité de la conscience que nous en avons et des signes que l'expérience nous en fournit, mais, jusqu'à présent, nous

n'avons pas de prise sur elle, parce qu'elle n'est pas, à ce qu'il semble, une simple combinaison, une association, mais un principe intérieur qui obéit à des lois propres, et serait la condition essentielle qu'il faudrait ajouter au mécanisme chimique pour obtenir les moyens nécessaires à la reconstitution de la vie et de la pensée sous l'action de notre industrie.

Les transformations, que la physique a mises hors de doute, par la découverte de l'équivalent mécanique de la chaleur, n'arrivent donc pas entre des forces substantielles, mais entre leurs manières d'agir et de patir considérées comme le côté intelligible des apparences sensibles de la chaleur et du mouvement. Les agents impondérables, on le sait, ont cédé la place à des classes de mouvements dont la matière sensible est animée, et qui s'échangent, se distribuent et redistribuent incessamment entre ses parties. C'est là le sens le plus correct de la conversion des forces dans la physique actuelle. Cette conversion a lieu entre des modes généraux, ou des manières d'être d'une activité qui se manifeste partout sous des formes réductibles au mouvement. Il n'y a donc pas lieu de l'appliquer au rapport de la matière et de l'esprit, considérés comme des éléments substantiels et des *processus* essentiels d'activité constante, mais entre leurs manières d'agir dans leur commerce réciproque. C'est dans ces limites seulement que l'autorité des sciences physiques peut être invoquée par la psychologie relativement à la conversion de l'énergie. Il ne s'agit pas, encore une fois, d'une conversion des substances, mais d'une transformation de modes provenant de leurs relations extérieures. Eh bien ! cette métamorphose n'a rien d'irrationnel. En effet, faisons pour un moment abstraction de l'étendue et du mouvement dans l'espace, pour ne considérer dans le corps et dans ses influences sur nous que des actions, et dans l'esprit, que l'énergie limitée par ces mêmes actions et donnant lieu

d'abord à un état de passivité, et ensuite à un état de réaction. Les deux principes participant à la nature commune de la force, qu'y aurait-il d'étrange à ce que l'acte de l'un pénétrât dans l'autre, s'unît et se fondît, pour ainsi dire, avec l'opération de l'autre ? Or, c'est précisément ce que la psychologie a enseigné depuis longtemps avec Aristote. La sensation et le sensible, a-t-il dit, deviennent une seule chose en passant de la puissance à l'acte. Et, en effet, le *phénomène* n'apparaît et n'est sensible que par la sensation, et la sensation, de son côté, n'est pas la sensation de rien, mais de quelque chose, et précisément du phénomène, et plus précisément encore, de tel et tel phénomène concret. De plus encore, la sensation est en moi, comme le phénomène est dans la sensation ; et d'autre part, le phénomène n'est pas le phénomène de rien, mais de quelque chose, et précisément du principe matériel dont il ne saurait être séparé. Car l'étendue et le mouvement, qu'il comprend comme parties essentielles, sont les signes de l'objectivité, et forment, avec les modes du sujet, cette opposition entre les deux existences qui est déclarée généralement invincible.

Trois choses doivent être comprises, selon nous, pour admettre sur une base rationnelle la communication de l'âme et du corps et la possibilité d'une certaine conversion des actes de l'un dans ceux de l'autre : 1° que ces actes, en tant que modes des agents ou des forces dont ils émanent, appartiennent à la nature commune de l'énergie, et viennent du principe et contenant universel de la force, qui, par des procédés encore indéfinis d'origine, en constitue les classes diverses ; 2° que l'énergie substantielle avec ses procédés constitutifs ne fait point partie de cette conversion, et que partant l'esprit ne devient pas une synthèse ou coexistence d'énergies élémentaires ou d'atômes en mouvement, pas plus que le corps ne devient

une unité active, en rapport avec elle-même par la conscience et capable de développement intellectuel par analyse et synthèse intérieure et réfléchie ; 3° enfin, que l'activité corporelle prend une forme phénoménale en pénétrant dans l'être spirituel et en s'incorporant pour ainsi dire avec la sensation. Le phénomène est, de sa nature, inférieur à l'acte ; c'est une apparition et une apparence, dont l'existence et le caractère dépendent du sujet qui le reçoit, autant que de l'objet qui le produit et qu'il manifeste. Subjectif et objectif à la fois, il n'est rien sans l'énergie du sentiment qui en est modifié, et sans l'énergie de l'agent qui s'y révèle et communique. Cette relativité, disons même cette opposition intrinsèque, est son essence. Et si cela est, il en résulte que le senti, en se mêlant au sentant, ne lui communique que ce qui peut être contenu dans les apparences, c'est-à-dire des formes et des qualités sensibles dont l'essence est, d'un côté, le contenu de la sensation et la modification du sujet, et n'est pas moins, d'un autre côté, la détermination extérieure de l'objet, et, pour ainsi dire, sa surface imprimée dans l'être sentant.

Cette espèce de conversion de la forme active qui existe dans la matière indépendamment du sujet sentant, et qui, en se communiquant à ce sujet, devient forme phénoménale et inhérente au sentiment, n'est pas un événement fugitif ou intermittent, mais une condition essentielle et permanente de notre vie spirituelle. Car quel est le moment où nous sommes sans sensations, sans images, sans représentations ? Le rêve en est composé, et il est douteux qu'il y ait un sommeil complètement dépourvu de modifications sensibles, quoique perdues pour la mémoire. Mais c'est surtout la veille qui nous intéresse ici, la veille avec la perception, l'imagination, le raisonnement et l'application des concepts. Or, peu

dant cet état normal, les phénomènes se dressent, pour ainsi dire, autour de l'esprit comme une atmosphère toute composée d'étendue et de mouvement, semée d'ombre et de lumière, de formes et de couleurs variées, traversée par des sons et offrant des résistances, avec l'espace et le temps pour enceintes, où les pressions et les obstacles opposés à notre activité et conditions de notre passivité nous annoncent incessamment la présence et l'action de la force. Ce n'est pas par simple métaphore qu'on peut dire que l'esprit se nourrit de cette atmosphère, qu'il la respire comme le corps absorbe l'air qui l'environne; non, c'est à la lettre que la perception nous alimente avec les actions des objets environnants et les formes phénoménales qu'elles font naître en nous. Il y a plus; ces formes qui, en soi, ne sont que des modes d'énergie distribués en séries coexistantes ou successives, ces formes produisent des dispositions et se fixent dans les centres de l'encéphale, pour s'y reproduire sous l'impulsion psychique, à l'état phénoménal et sensible. Car ce n'est pas seulement du grand monde, du macrocosme, que nous vient le phénomène, mais aussi du microcosme, c'est-à-dire de ce petit monde organique dont la conscience tient le centre et qu'elle perçoit et régit par des apparences qui sont les signes des forces corporelles. Suivant la formule énergique de Pomponat, l'âme est spirituelle par le sujet et matérielle par l'objet. (Voir les leçons manuscrites publiées en extraits dans le travail intitulé : *La Psicologia di Pietro Pomponazzi,* Rome 1877.) Cette formule est excessive, mais vraie en grande partie. L'âme se pense elle-même, ses attributs et ses modes; mais si l'élément corporel n'est pas le terme unique de ses opérations, il n'en est jamais séparé non plus. Nous parlons notre pensée, comme nous pensons notre parole; nous écoutons cette voix intérieure qui à chaque instant enferme nos conceptions dans le corps

des mots. Nous revoyons ces mots tracés par une main invisible dans un livre intérieur, et cette écriture, qui luit et s'efface tour à tour, fait place aux figures ou aux dessins de toute sorte, ou se retire devant des phrases musicales, comme celles-ci sont rejointes ou suivies, à leur tour, par les odeurs et les saveurs réviviscentes. Nous ressentons le jeu des résistances et des réactions, nous initions, au-dedans de nous, des mouvements semblables à ceux qui s'opèrent au dehors. Nul doute que tout ce monde intérieur de la mémoire et de l'imagination, ne soit semblable à celui que la perception nous révèle, et que nous appelons extérieur. La nature phénoménale est commune à l'un et à l'autre, les conditions de la production et de la reproduction sont seules différentes. Aristote a dit que l'entendement n'est pas la faculté des images (φαντασία), mais qu'il ne s'exerce pas sans elles (οὐκ ἄνευ φαντασίας). Cette sentence exprime avec fidélité l'état habituel de l'intelligence. La pensée pure n'est pas une illusion, parce qu'elle se saisit elle-même dans la conscience réflexive des procédés intellectuels et des concepts, mais c'est par un effort de méditation et d'abstraction. En réalité le cerveau ne cesse jamais de travailler pour elle, de lui fournir dans les fantômes visibles, sonores ou tangibles, les matériaux sur lesquels elle imprime sa forme, les exemples, ou plutôt les signes plus ou moins vifs ou effacés des faits dont elle cherche les lois ou les règles, dont elle calcule les équations, ou détermine les définitions et les formules. Ce monde en raccourci, que nous voyons en nous-mêmes, lui est nécessaire pour donner un point d'appui à l'application de son attention, un signe intérieur à l'objet de ses analyses et de ses synthèses, pour tenir lieu enfin de la perception directe, dont elle ne dispose pas toujours, et dont les produits médiats ou immédiats lui sont indispensables pour vivre.

Ces observations n'ont point pour but de nier les idées et de les dépouiller de leur valeur. L'universel que l'esprit contemple n'est pas renfermé dans les bornes étroites de l'image ou d'un autre phénomène sensible, quel qu'il soit ; non, on peut être conceptualiste et reconnaître la distinction du concept et de l'image sans nier leur association dans la vie de l'esprit. Ce qui est au contraire inacceptable, c'est la négation nominaliste de la valeur des idées, c'est la thèse qui les réduit à n'être que de simples signes des images, tandis qu'elles sont des constructions ou des reconstructions des phénomènes sous la direction des lois propres de l'esprit. On a tout dit sur les différences qui séparent l'idée de l'image. Depuis Aristote et saint Thomas il n'y a pas de livre élémentaire de philosophie qui n'en contienne l'expression. L'universalité et la nécessité de l'une sont en opposition avec l'individualité et la contingence de l'autre ; l'une s'étend à tout ce qui est réel ou possible, l'autre est bornée aux choses physiques. Il n'en est pas moins vrai qu'elles sont associées étroitement, et que cette union continuelle atteste l'introduction constante de l'activité matérielle dans le cercle de l'énergie spirituelle et son concours au développement de l'esprit.

Si nous admettons, dit Lotze, qu'il peut se développer, sous l'influence des excitations intérieures de l'âme, des mouvements dans la matière, nous devons reconnaître aussi que des mouvements, produits par des causes extérieures et transmis à l'âme, peuvent *disparaître* en donnant naissance à des états *intérieurs*... Quand nous voyons, ou quand nous entendons, une partie des ondes lumineuses ou des ondes sonores, émises par un objet, pénètrent dans nos organes des sens; nos organes sont faits de telle sorte que cette partie d'ondes est presque entièrement empêchée de retourner en arrière; ils en retiennent une certaine quantité, le reste se perd en produi-

sant une excitation des nerfs que l'on doit considérer comme l'équivalent mécanique de l'action des ondes.... Ce qui se passe entre les excitations physiques du dehors et les organes des sens, paraît aussi se passer entre les excitations nerveuses et celles de l'âme. Un mouvement nerveux, qui doit exister pour elle, agir sur elle et ne pas la laisser indifférente, sacrifie certainement au moins une partie de son intensité à la production de ces états intérieurs, qui constituent la sensation ou la perception. Il serait d'ailleurs bien difficile de comprendre, sans cette hypothèse, comment la force des sensations se proportionne, en général, à celle des excitations nerveuses. (Principes généraux de Psychologie physiologique, traduits par Penjon, Paris, Germer Baillière 1876, p. 89.) En effet, la loi de Fechner d'après laquelle, les excitations et les sensations se répondent de manière à ce que les unes doivent croître suivant une progression géométrique, pour que les autres croissent suivant une progression arithmétique, contestée dernièrement dans les détails et dans sa formule mathématique, restera toujours comme une tentative ingénieuse de préciser, par des rapports numériques, la correspondance incontestable qui existe entre les actions physiques et les modifications de la sensibilité (1). Cette correspondance ajoutée à la perte de chaleur, c'est-à-dire de mouvement, que des expériences récentes ont, à ce qu'on assure, constatée dans l'exercice de la pensée, et dont la dépense serait affectée en propre, à la production de l'activité psychique, atteste d'un côté, la pénétration de l'énergie des forces externes dans celle de la force interne, tandis, que, d'autre part, elle est maintenue dans des limites et contribue à des effets, qui confirment, au lieu d'ébranler la distinction des deux

1. Voir la *Psychologie allemande*, par Th. Ribot, Paris, Germer Baillière, 1879.

principes. Cette perte et cette absorption signifient, en définitive, un changement dans l'état d'une force sous l'action pénétrante d'une autre. Comment se fait cette pénétration, comment peut-on, après élimination de toute métaphore, se représenter une énergie qui passe dans une autre? Nous touchons ici à une question insoluble, parce que les termes qui l'occasionnent, forment ce rapport primitif dans une région où ils échappent à la conscience et à la perception. Mais savons-nous davantage comment le mouvement d'un corps passe dans un autre? Si la physique admet le second fait sans l'expliquer, pourquoi la métaphysique ne pourrait-elle pas admettre son corrélatif sans pouvoir le déterminer d'une manière adéquate? La métaphysique ne fait ici que changer le point de vue, ou plutôt l'agrandir et le rendre plus rationnel. Au lieu de considérer simplement la force dans ses manifestations extérieures, c'est-à-dire dans les mouvements et les mobiles étendus, elle remonte à leur principe invisible qui est l'énergie aperçue par la conscience, la dépouille, par abstraction, de ce qu'elle a de spécial dans les formes intérieures et l'envisage comme la source de tous les faits. Mais ce point de vue, qui est celui du Dynamisme philosophique, en nous élevant au-dessus du Mécanisme à la contemplation de ce qu'il y a pour nous de fondamental et de dernier dans l'être, ne nous en ouvre pas tous les secrets, et loin de nous rendre hostiles à l'expérience, ou indifférents aux diversités des phénomènes, il n'a au contraire de valeur que parcequ'il nous permet de mieux les coordonner, de ne pas en forcer les liens, et de nous garder d'une fausse unification. Et c'est précisément une erreur semblable qu'on commet lorsqu'on prend une des deux séries, entre les quelles se divisent tous les faits, pour en former la base et la charpente de l'édifice du monde. Le spiritualisme absolu de Berkeley aussi bien que le matéria-

lisme de Hobbes tombent au rang d'hypothèses insuffisantes et exclusives devant un Dynamisme, dont les larges conséquences et les principes supérieurs sont bien mieux d'accord avec la science et l'expérience, que les doctrines pour lesquelles la réalité est toute entière dans l'étendue et le mouvement, ou dans la pensée et la volonté, c'est-à-dire dans une seule des faces qu'elle nous présente.

Mais revenons à la question de la conversion et de l'équivalence. On admet l'une et l'autre dans les forces physiques, en premier lieu, parce que du point de vue des phénomènes qui en sont les signes, elles ne sont que des formes de mouvements, c'est-à-dire, des *processus essentiellement homogènes* et variables seulement dans les accidents, et en second lieu, parce qu'on peut calculer les quantités d'énergie qui se correspondent sous ces formes différentes. Or, si l'on a pu calculer le temps nécessaire à la production d'une sensation et d'une perception sensible, si même l'on a déterminé, dans certains cas, le travail mécanique dont elles sont accompagnées, on est loin d'avoir trouvé tous les termes des équations qu'il faudrait résoudre pour obtenir l'équivalent mécanique des autres opérations intellectuelles, et surtout des plus compliquées. Mais l'eût-on découvert, et il est à souhaiter qu'on y arrive, il n'aurait pas cependant le même sens qu'il a, lorsqu'il s'agit des énergies matérielles. Car l'hétérogénéité entre les faits externes et les internes est si grande qu'il n'est pas question uniquement de quantité, mais aussi et surtout, de qualité. Il s'agit de procédés qui appartiennent en propre à l'âme et dépassent la sphère de la sensibilité; qui apparaissent à la conscience tels qu'ils sont en soi, une fois qu'ils sont analysés et ramenés à leurs éléments, et sans lesquels même les transformations supposées ne seraient point pensables. Nous admettons donc avec Lotze qu'il y a des corrélations et des correspondances con-

tinuelles entre les deux ordres de faits et que même une partie du travail physiologique est dépensée à produire les excitations intérieures et à faire passer dans l'esprit une certaine quantité d'action sous forme de phénomènes. Mais nous nous arrêtons à ces limites qui nous semblent fixées par l'état des recherches et des résultats. Un principe interne de transformation est indispensable pour expliquer la manière dont nous apparaissent les apports du dehors, et ce qu'ils deviennent comme contenus des sensations et des images, ainsi qu'un *processus* interne de synthèse est nécessaire pour achever l'œuvre de l'association commencée par les impressions matérielles.

Après avoir exposé le rapport du sujet à l'objet d'une manière synthétique, il nous faudrait maintenant le démontrer analytiquement, c'est-à-dire appliquer aux faits, sur lesquels il se fonde, la critique de la connaissance. Nous ne pouvons remplir ici cette tâche d'une manière complète. Nous serons obligés de nous arrêter aux points essentiels, et, pour plus de briéveté, nous nous en rapporterons généralemant aux observations des psychologues contemporains, tout en portant une attention spéciale sur les parties et les aspects des faits qui nous semblent avoir été négligés ou mis de côté. Nous l'avons dit plusieurs fois, la perception extérieure a deux formes possibles, dont l'une sensible ou immédiate, et l'autre intellectuelle ou médiate. La première ne contient que les données des sens, leurs associations, le sentiment de certains rapports et l'intuition de totalités plus ou moins distinctes ; il faut enfin y ajouter les modes affectifs renfermés dans ces limites. La perception intellectuelle va plus loin ; elle suppose l'usage de l'abstraction et de la comparaison, les catégories déjà formées, le jugement constitué dans les différents aspects de son fonctionnement, le concept engendré, avec l'intuition de l'universel.

C'est cette seconde forme qui a tous les caractères d'une classification et d'une assimilation, ou détermination par genre et espèce. C'est sur elle que se porte l'affirmation réfléchie de la réalité extérieure et opposée à la nôtre, de la cause directe de nos sensasions. Lorsqu'on s'en tient à celle-ci, la perception nous apparaît comme un procédé inductif, ou une application primitive de ce procédé ; et comme les conditions déjà formées en sont intérieures, l'objet lui-même semble une *position* du sujet, et le monde physique paraît s'absorber dans un formalisme psychologique dont on ne sait comment sortir; et la difficulté est d'autant plus grande que dans cette manière d'envisager le problème on identifie généralement, sans aucune distinction, les données des sens avec les sensations; le caractère subjectif de ces modes s'étend alors sur toute la connaissance, et le changement de la croyance vulgaire en l'interprétation philosophique, touchant la question capitale du rapport susdit, ne semble pouvoir être que la substitution de l'idéalisme au réalisme naturel. Cette conclusion est précipitée et tient à un défaut d'analyse. La seconde forme de la perception contient les faits qui sont dans la première. On ne peut négliger celle-ci sans s'exposer à dénaturer l'autre. Il faut faire ici ce qu'on pratique dans les sciences biologiques et géologiques, remonter des formations plus récentes aux plus anciennes et reconnaître le rapport qui rattache les unes aux autres. L'esprit a aussi ses stratifications comme la terre, et les plus basses servent de supports aux plus élevées.

Le point essentiel est de savoir si les *sensibles* qui apparaissent dans nos sensations sont quelque chose qui en soit à la fois inséparable et distinct. Or il y en a deux, le plaisir et la douleur, qu'il n'est pas possible d'en distinguer. Ce sont là proprement des modes *affectifs* ou d'*excitation* du sujet,

des modifications de ce sentiment total de l'existence qui embrasse notre corps. Les sensations, indépendamment de ce double mode, ne sont que des intuitions, et comme telles, elles se ressemblent toutes. D'où vient donc leur différence? Du terme immédiat auquel elles se rapportent; son, odeur, saveur, chaud, froid, étendue, mouvement, résistance et autres déterminations tangibles. Nous n'avons pas proprement la sensation de la succession et de la coexistence, mais des termes qui se succèdent ou coexistent par des rapports dont l'intuition n'est pas donnée dans l'effet immédiat de l'impression. D'où il suit que lorsque le temps et l'espace existent en nous, sous forme de contenants universels des choses sensibles, l'abstraction a déjà détaché des données des sens et l'intelligence a agrandi, au-delà de toute borne, les rapports dont ils sont l'ensemble. Tenons-nous en donc aux termes primitifs et immédiats des sensations. Ils n'ont pas tous la même valeur comme critérium de l'extériorité. L'odeur la saveur, le chaud, le froid sont si près des modes affectifs et des excitations qu'il est bien difficile de les distinguer, à pre-première vue, des déterminations subjectives. Cependant les analyses ont mis au jour leur union avec les sensations organiques, et le rapport immédiat de celles-ci avec l'élément corporel nous ouvre une voie pour rattacher celles-là, dans une mesure différente, et d'une manière médiate, à l'extériorité. Ainsi l'odeur est sentie dans les narines, la chaleur et le froid dans toutes les parties du corps, la saveur sur la langue et dans le contact avec les aliments. Le son en excitant l'oreille attire notre attention vers sa source, provoque le mouvement de l'organe dans le même sens, et est accompagné d'une sensation d'ébranlement et d'un sentiment de direction. Les images qui se forment sur la rétine et qui nous affectent péniblememenl lorsque nous dérangeons les yeux de leur

position normale; qui changent de grandeur et de précision, suivant l'ouverture et la position de l'œil, nous attestent que l'ombre et la lumière, ainsi que les couleurs, sont liées aux sensations de l'organe. La théorie qui admet que nous les projetons dans l'espace avec les formes, a pour base, entre autres choses, le mouvement par lequel nous nous efforçons d'allonger le globe de l'œil comme une lunette, pour atteindre les objets éloignés et aller au devant des impressions.

La vue et le toucher supposent comme les autres sens les sensations des organes, mais, ainsi qu'on l'a demontré cent fois, ils en dépendent bien moins dans leur rapport avec le dehors; en d'autres termes, les phénomènes qu'ils nous révèlent occupent la première place dans le critérium de l'extériorité. L'étendue, le mouvement, la résistance, voilà leurs données essentielles à cet égard. Les deux premières sont communes aux deux, la troisième appartient au toucher. La vue et le toucher sont, a-t-on dit, les sens objectifs ou révélateurs de l'objet; les autres sont subjectifs ou nous font faiblement sortir du sujet par leur association avec les autres.

Il est facile de voir que le premier fondement de cette distinction est dans l'étendue. C'est l'étendue qui est la première marque de l'extériorité, parce qu'elle est la qualité fondamentale de ce qui s'oppose au moi, de ce que le moi distingue comme étranger à ses attributs. L'antique distinction développée et portée par Descartes à une précision mathématique est inattaquable, et M. Bain l'a reprise avec raison comme condition première de l'existence du dehors. La résistance elle-même, ce phénomène si efficace pour nous faire pénétrer dans la nature de la matière et nous révéler l'homogénéité de l'être, la résistance serait impuissante à nous instruire de l'existence du corps, sans l'étendue. Car combien de résistances n'éprouvons-nous pas au dedans de nous-mêmes entre les modes de

notre propre activité ? Quels obstacles les passions ne soulèvent-elles pas l'une contre l'autre, et les désirs ou la volonté contre les idées ou réciproquement ? Mais ces conflits, nous le savons bien, arrivent au dedans de nous, dans un ensemble de déterminations successives ou simultanées qui ont lieu dans le temps et non dans l'espace, et c'est pourquoi les résistances qui y sont comprises, faibles ou violentes, ne sont pas des marques d'extériorité. Il n'en est pas de même si nous considérons celles qui nous viennent par l'intermédiaire du corps accompagnées de l'intuition de l'étendue. Un certain nombre de points coexistants et résistants, leur pression contre notre effort, sont des révélations de quelque chose qui s'oppose non-seulement à notre conscience, mais souvent et tout ensemble, à notre sentiment et à notre volonté, à tout notre être.

On dispute encore entre les physiologistes et les psychologues pour savoir s'il y a des conditions innées de la vision, et si parmi ces conditions il faut compter l'intuition de l'espace comme la première de toutes, selon la doctrine de Kant. Ce n'est pas ici le lieu de dire pourquoi et comment nous sommes en un sens pour les empiriques, et en un autre pour les nativistes. Mais quelle que soit la solution de cette question que nous réservons, il faut bien reconnaître que la forme, et par conséquent l'étendue, avec la couleur, est l'objet de l'œil. Dira-t-on avec Aristote que c'est la lumière et la couleur qui est son *sensible propre* ? Nous n'y voyons rien qui dépouille l'œil de sa prérogative de nous fournir la perception de l'étendue et de l'objectivité. Car qui a jamais vu une couleur sans étendue ? Une telle couleur serait une abstraction, ni plus ni moins qu'une forme sans qualité visible ou tangible. Qui a jamais perçu ou imaginé une couleur qui ne soit étendue sur quelque volume ou surface, ou tout au moins sur quelque ligne ou point déterminé ?

La vue et le toucher nous révèlent le mouvement, c'est-à-dire le déplacement des formes et de leurs parties, ainsi que celui des points résistants et diversement groupés de nos sensations organiques; mais le mouvement ne peut pas plus que la résistance prétendre à la primauté dans la formation de la notion de l'extérieur. L'école anglaise contemporaine a cru la lui assurer en dérivant la notion de l'étendue du mouvement, en donnant la priorité au second sur la première dans l'ordre chronologique de nos connaissances. Mais la critique sur ce point a été, à ce qu'il nous semble, complète et victorieuse. On a démontré qu'il y a un cercle dans cette déduction. Car le mouvement suppose l'espace et le mobile, partant les dimensions, par conséquent l'étendue. Le mouvement sert à préciser l'étendue, à la mesurer ; il ne la précède pas, il la suppose, et la nature de l'un implique celle de l'autre. Ce sont donc ces trois choses réunies, étendue, mouvement, résistance, qui dans l'ordre même de cette énumération, nous révèlent une réalité opposée à la nôtre, la réalité que nous appelons externe ou objective. L'étendue est surtout opposée à la pensée. Rien de plus contraire à la simplicité de celle-ci, que la divisibilité des choses corporelles. Si petites qu'elles soient, la surface et la ligne peuvent toujours être diminuées d'une fraction quelconque, sans cesser de subsister; une affirmation ou une négation n'en est pas susceptible. Elle est, ou elle n'est pas. L'unité synthétique, qui est la forme de l'idée, n'est pas une grandeur. Lors même que le nombre de ses éléments change par le progrès de la science, leur synthèse est un acte qui sous le rapport de sa forme est toujours simple. Dans la sensibilité appelée physique ou animale, à la quelle appartiennent les sensations organiques, l'opposition entre les deux termes est moins claire. Les sensations de nos

membres s'étendent sur leurs surfaces, suivent leurs contours, embrassent leurs formes et leurs volumes. En d'autres mots, elles sont localisées. Cependant ce mélange, qu'on ne saurait nier, produit une difficulté, mais n'empêche pas le contraste dont nous parlons. Au contraire, il l'accentue, pour ainsi dire, davantage. Car d'un côté, on ne peut pas nier l'adhérence du phénomène sensible à la sensation, et, d'un autre côté, on est obligé d'admettre l'unité de l'intuition dans la perception sensible, soit d'une partie du corps propre, soit de son ensemble.

On sait les ingénieux efforts qui ont été faits pour expliquer la localisation par la théorie des signes locaux, (1) 'est-à-dire par les excitations que les actions corporelles produisent en nous, par l'ordre qu'elles ont entre elles, et par les mouvements qui s'ensuivent. Mais on peut observer que l'ordre de succession et de coexistence des excitations dans l'âme n'a pas le même sens que l'ordre corrélatif des impressions dans le corps propre, et des actions correspondantes dans les corps étrangers, et enfin que le mouvement qui intervient dans cette théorie suppose déjà la présence de l'espace et des lieux à l'intuition. La psychologie anglaise contemporaine, on l'a vu, prétend ramener les rapports d'étendue à ceux de simple coexistence, et ceux-ci à ceux de simultanéité vérifiables par une perception successive, dont l'ordre descend ou remonte d'un terme de la série à l'autre indifféremment. Cette tentative de déloger, pour ainsi dire, l'étendue de la place qu'elle occupe dans les phénomènes qui nous revêlent l'extériorité, et de la dépouiller de son originalité en la déduisant d'autres phénomènes, n'a pas abouti. Spencer et Bain et dernièrement encore M. Helmholtz dans un opuscule

1. Lotze. — Medicinische Psychologie. — *La Psychologie allemande*, par Th. Ribot.

très-substantiel sur les faits de la perception (*Die Thatsachen in der Wahrnehmung*) ont pris parti pour les empiristes contre les nativistes dans la question de l'origine de la représentation de l'espace et de l'étendue, mais les efforts de ce dernier pour établir que les rapports compris dans cette représentation nous apparaissent à la suite des impulsions intérieures d'innervation dirigées sur nos organes, ne l'empêchent pas de reconnaître ce qu'il y a en eux d'objectif et de fondé sur notre constitution psycho-physique, c'est-à-dire sur cette nature à deux faces irréductibles l'une à l'autre.

Quant à nous, une chose nous semble établie, c'est qu'aussi loin qu'on remonte le cours de nos souvenirs, il ne nous est pas possible d'y vérifier un état concret de notre être qui n'ait été accompagné de l'intuition de l'espace. Les faits de l'instinct alimentaire, la direction des yeux de l'enfant de quelques jours vers la lumière, et tant d'autres circonstances ne permettent pas, du moins à notre avis, d'en douter. Sans doute le sentiment de l'étendue, d'abord confus et sans limites précises, se perd dans le vague des sensations corporelles elles-mêmes peu distinctes. Sans doute, grâce à l'activité continuelle de ses membres, et l'expérience qui la suit, le nouveau-né commence à localiser ses sensations : mais la première localisation, c'est-à-dire la première distinction de points concrets dans l'espace, suppose ce sentiment vague de l'étendue qui provient de l'union de l'âme et du corps. De ce sentiment, un philosophe italien, Rosmini, a fait l'essence de l'âme ; il serait, selon lui, quelque chose d'un et de simple, préexistant aux sensations particulières et déterminées, tandis que d'autres, avec plus de raison, selon nous, y voient l'écho confus de toutes les actions du corps dans l'être qui les subit, et qui par ce même fait, devient sentant au physique, acquiert, en d'autres mots, ce fonds de sensibilité organique

qui accompagne toutes ses opérations et qui devient le support des sentiments moraux.

Il y a du reste une autorité bien forte qu'on peut invoquer contre toutes les tentatives des philosophes systématiques pour enlever à l'étendue son objectivité et la faire rentrer complètement dans le sujet, et cette autorité c'est la science. Galilée a dit que le livre de la nature est écrit avec des nombres et des figures, et Descartes ne demandait que l'étendue et le mouvement pour construire le monde.

La méthode des sciences physiques a confirmé constamment les vues de ces maîtres. Pour le physicien l'univers est un mécanisme, et tous les phénomènes sensibles se réduisent à des mouvements, c'est-à-dire à des changements dans l'espace.

L'étude de la matière sensible contient donc deux éléments essentiels, l'élément géométrique et l'élément mécanique.

Sans doute il y a plusieurs choses qu'il ne faut pas confondre dans cette question de la valeur de l'étendue ; c'est d'abord la relativité et la subjecticité. L'étendue peut être relative sans cesser d'être objective. C'est ensuite l'objectivité et l'existence des choses en soi. L'étendue peut tenir de l'objet, avoir comme dit Descartes, de la réalité objective, être la matière en tant que sensible, sans être la matière en soi. Elle peut en d'autres mots, avoir une objectivité relative à notre sentiment et non une objectivité absolue. Et c'est en effet ce qu'une longue suite de discussions entre les diverses écoles et les résultats scientifiques eux-mêmes nous semblent avoir établi définitivement. L'objectivité ne peut être prise dans un sens absolu que lorsqu'elle désigne la chose extérieure en soi, la substance matérielle, le nous-même indépendamment de sa révélation à notre faculté de sentir et de connaître. La subjectivité ne peut être prise non plus dans un sens absolu, à moins qu'elle ne dé-

signe la substance psychologique et les actes qui en émanent, abstraction faite de toute influence du dehors. Mais dans la question qui nous occupe, ou plutôt dans les faits qu'il s'agit d'apprécier, cette division si tranchée n'est pas possible. Ce qu'on appelle un phénomène extérieur est un ensemble de faits dont les éléments mêlés ont un caratère subjectif ou objectif proportionné à la participation réciproque du sujet qui reçoit l'action externe et de l'objet qui l'exerce. Ajoutons qu'il faut, bien entendu, comprendre dans la part du sujet l'influence permanente de la vie physiologique, condition de la vie animale.

C'est ainsi que le phénomène sensible n'est et ne peut être, ni purement objectif, ni purement subjectif, mais quelque chose qui tient aux deux termes et à leur opposition, quelque chose qui est donné dans leur rapport, qui apparaît à l'être connaissant et qui est l'apparence réelle de la chose connue.

C'est précisément sur cette relation fondamentale que repose la relativité de la connaissance humaine. Toute la matière de ce que nous savons se divise entre les données des sens et celles de la conscience. Celles-ci ne sont pas les apparences d'une chose différente de nous et qui agit sur nous, mais les révélations directes du sujet à lui-même ; celles-là au contraire sont des apparitions de forces étrangères à la nôtre, quoique unies à nous par l'intermédiaire de la vie organique, et déterminées par des lois et des correspondances substantielles que l'expérience nous garantit. Au reste la relativité de l'étendue, leur fond commun, a été démontrée de mille manières. Elle l'a été par la comparaison des grandeurs corporelles entre elles et les contrastes qui en dérivent, par sa dépendance de la position et des circonstances individuelles du sujet qui la sent et la perçoit, par la disposition des milieux à travers lesquels nous l'atteignons, par les qualités

sensibles dont elle est revêtue et qui n'appartiennent pas à l'objet en soi ; enfin dernièrement par la possibilité d'introduire, dans le calcul des grandeurs matérielles, des quantités qui ajouteraient une quatrième dimension, inaccessible à notre faculté représentative, à celles que nous connaissons. Malgré cela l'étendue ne saurait perdre une objectivité qui n'est cependant que phénoménale.

Il en est tout autrement du privilége dont l'école cartésienne l'avait ornée, nous voulons dire de son aptitude supérieure à nous révéler l'essence intime des corps. De ce qu'il n'y a pas de corps, c'est-à-dire de matière sensible sans étendue, de ce que l'étendue répond même à un aspect de la matière intelligible, s'ensuit-il qu'elle seule nous révèle cette partie de la réalité? Qu'elle en soit l'essence? Nullement. Leibnitz et son école ont démontré ce qu'il y a de contradictoire et d'erroné dans une semblable conception. Grâce à leurs méditations, la force et ses actions coexistantes ont pris dans l'ordre métaphysique la place que l'étendue et le mouvement y occupaient d'une manière illégitime, et qu'ils conserveront toujours légitimement dans l'ordre physique. L'analyse des sensations organiques, des efforts musculaires et de la sensation de résistance ont justifié cette révolution, en donnant une base expérimentale à la partie essentielle d'une idée spéculative qui d'ailleurs est restée problématique dans ses détails. Les corps ne sont plus des étendues vides dont les dimensions ne contiennent ni la source du mouvement, ni les germes de la vie, mais des causes de pressions qui résistent à nos efforts, des principes d'action opposée à la nôtre et animés des procédés qui distinguent et dominent les différentes classes des êtres.

On l'a dit déjà et démontré bien des fois dans notre temps. Ce n'est pas le principe de causalité qui nous fait sortir de

nous-mêmes par un raisonnement déductif dont il formerait une des prémisses, ou par une induction qui le supposerait. Mais c'est bien ce principe qui confirme aux yeux de la raison la légitimité de la croyance naturelle à l'existence du dehors. Cette croyance repose sur un rapport contenu dans la perception sensible, où l'universel n'entre pas, où aucun élément idéal n'est superposé aux éléments concrets et immédiats qui sont en présence. Ces éléments sont la sensation organique d'une part et l'étendue en mouvement de l'autre, choses aussi indivisibles, et en même temps aussi distinctes que le côté concave et le convexe dans une courbe. A la lumière de l'analyse du phénomène, les difficultés soulevées par la critique de Kant et l'école associationiste sont tombées ; l'Idéalisme est vaincu par un Réalisme dont la base est l'homogénéité de la force. Ce principe intérieur de l'acte est cause du mouvement à l'extérieur ; sa multiplicité coexistante et ses groupes répondent à la division et à la distribution des corps. Sa continuité finie et sa totalité inépuisable ont dans les étendues déterminées et dans l'espace sans bornes leurs corrélatifs. Ce n'est pas un dualisme de deux substances irréconciliables qu'on établit ainsi, mais un monisme substantiel qui s'harmonise avec l'opposition fondamentale du dedans et du dehors, du dynamisme et du mécanisme, par la subordination du phénomène à l'acte, de l'étendue et du mouvement à la force et à ses modes actifs.

Ce réalisme n'est pas le réalisme naturel ou vulgaire ; il ne s'arrête pas non plus à la suggestion mystérieuse invoquée par Reid et aux principes non vérifiés d'une philosophie du sens commun, sa base est à la fois expérimentale et logique ; il est rationnel selon l'expression de Lewes et transformé selon la dénomination adoptée par Spencer. Il nous donne, à notre avis, le vrai rapport du sujet et de l'objet.

APPENDICE



DOCUMENTS

RELATIFS A L'HISTOIRE DE LA THÉORIE

DE

L'ASSOCIATION DES IDÉES

Aristote.

On sait qu'Hamilton a ajouté à son édition des œuvres de Reid une série de *Dissertations historiques, critiques et supplémentaires*. Une de ces dissertations a pour but de revendiquer pour Aristote le mérite d'avoir prévenu les modernes dans la découverte des lois et conditions les plus importantes de la mémoire, y compris l'association des idées. (*Note D. Contribution towards a History of the Doctrine of mental suggestion or association*). Les passages les plus décisifs de l'opuscule d'Aristote intitulé. *De la mémoire et de la réminiscence*, y sont examinés et rapprochés du commentaire de Themistius. Hamilton conclut de cette étude : 1° que le philosophe grec a noté le rapport de succession qui dans la reproduction des mouvements internes rattache le conséquent à l'antécédent ; 2° qu'il a observé la ressemblance entre les mouvements concomitants de la reproduction et ceux qui accompagnent la production des connaissances, ainsi que leur harmonie avec l'ordre des objets ; 3° qu'il a distingué dans la chaîne des représentations mentales les consécutions nécessaires des contingentes formées par l'habitude; 4° qu'il a remarqué le rapport qui subordonne la facilité du souvenir à l'ordre dans les idées, et la différence qui distingue les individus relati-

vement aux habitudes dont les fonctions de la mémoire sont susceptibles ; 5° qu'après avoir distingué la réminiscence volontaire de l'involontaire, il a ramené les lois générales de la reproduction aux trois rapports de *ressemblance*, *contrariété* et *contiguïté* (dans le temps et dans l'espace).

Hamilton va même plus loin ; il croit qu'Aristote a entrevu la loi unique à laquelle les trois autres susmentionnées peuvent se réduire, celle que le philosophe anglais nomme loi de *Réintégration* et dont la formule est celle-ci : *les pensées qui dans un même temps, récent ou éloigné, ont été dans un rapport réciproque de coexistence ou de consécution immédiate, tendent à se reproduire ensemble.* Sur ce dernier point Hamilton a peut-être, à son insu, cédé au désir de retrouver, dans les livres du Stagirite, l'antécédent le plus ancien et le plus autorisé de sa propre formule. Quoiqu'il en soit, voici les passages de l'opuscule d'Aristote qui se rapportent le plus directement à notre sujet.

τῷ γὰρ ἔθει ἀκολουθοῦσιν αἱ κινήσεις ἀλλήλαις ἥδε μετὰ τήνδε. — ὡς γὰρ ἔχει τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα τῷ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις. — Συμϐαίνουσι δ᾽αἱ αναμνήσεις, έπειδὴ πέφυκεν ἡ κίνησις ἥδε γενέσθαι μετὰ τήνδε· εἰ μὲν ἐξ ἀνάγκης, δῆλον ὡς ὅταν ἐκείνη κινηθῇ, τήνδε κινηθήσεσθαι· εἰ δὲ μὴ ἐξ ἀνάγκης, αλλἔθει, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ κινηθήσεται.

Après avoir distingué τὸ μνημονεύειν de τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι (*meminisse* de *reminisci*), il s'exprime ainsi : ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κινήσεων, ἕως ἂν κινηθῶμεν, μεθ᾽ἣν ἐκείνη εἴωθε. Διό καὶ τὸ ἐφεξῆς θηρεύομεν ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἄλλου τινὸς, καὶ ἀφ᾽ ὁμοίου, ἢ έναντίου, ἢ τοῦ σύνεγγυς. Διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις· αἱ γὰρ κινήσεις τούτων, τῶν μὲν αἱ αὐταὶ, τῶν δ᾽ἅμα, τῶν δὲ μέρος ἔχουσιν. (de memoria et reminiscentia II.)

HOBBES

Nous extrayons du *Leviathan* paru en anglais à Londres, en 1651, et en latin à Amsterdam, en 1668, les passages suivants sur les lois de l'association.

Per seriem imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam; quam (ut distinguatur a discursu verborum) appello *discursum mentalem.*

Quando aliquis de re quacumque cogitat, proxima ejus cogitatio non tam fortuita est, quam videtur esse; neque omni cogitationi omnis cogitatio pariter succedit. Sed ut nullam habemus imaginationem quæ non ante fuit in sensione vel tota vel per partes, ita nulla est transitio ab una cogitatione ad aliam cujus similis non extiterat ante in sensione. Cujus rei causa est hæc. Phantasmata omnia motus sunt interni, nempe motuum in sensione factorum reliquiæ. Motus autem qui alii aliis succedunt in sensione immediate, remanent etiam simul, etiam post sensionem. Adeo ut, quoties redit cogitatio prior, prædominaturque, sequatur posterior, propter cohæsionem materiæ motæ, quemadmodum aqua super tabulam planam et levem trahitur per viam, qua ducit digitus. . . . . Series cogitationum, sive discursus mentalis duplex est, altera *irregularis*, sine ullo fine proposito ideoque inconstans, ut in qua nulla est passio quæ gubernet, et dirigat cogitationes cæteras ad finem desideratum. Tunc autem vagari videntur et aliæ ad alias non pertinere, ut in somnio. Tales plerumque sunt eorum cogitationes, qui sunt non solum sine comitatu, sed etiam sine omnium rerum sollicitudine, quanquam etiam tunc non cessant cogitationes, sed sine harmonia sunt, quales sunt pulsus lyræ homini imperito. Verumtamen in hac vagatione animi animadvertere aliquando possumus methodum quamdam, et quo modo una cogitatio ab alia oriatur . . . . Secunda constantior est ut quæ ab aliquo fine desiderato *regulata est* . . . . a desiderio oritur cogitatio medii ad rem desideratam obtinendam, quale medium videramus ante similem effectum produxisse . . . . Series cogitationum

regulata etiam duplex est. Altera quando alicujus effectus concepti causas et media quærimus quibus producitur. Atque hæc hominibus cum cæteris animalibus communis est. Altera est quando imaginati rem quamcumque, effectus omnes quærimus possibiles qui inde produci possunt; id est usum ejus quærimus quis esse possit. Hujus generis cogitationis signum, præterquam in homine nunquam vidi; curiositas enim hæc in naturam incidere vix potest animalis cui nullæ insunt passiones præter sensuales . . . . Discursus denique animi, quando a designato fine aliquo regitur, nihil aliud est præter *investigationem*, sive facultatem *inveniendi* quæ *sagacitas* quoque et *solertia* apellatur, et est quasi venatio quædam per sua vestigia alicujus causæ vel effectus præsentis aut præteriti. Investigat aliquis id quod perdidit? Ab eo loco et tempore ubi id se perdidisse animadvertit, recurrit animo a loco ad locum, et a tempore ad tempus, ut reperiat ubi et quando rem perditam habuerat . . . . Atque hæc est facultas illa animi que vocatur *reminiscentia* . . . . Scire quis actionis cupit alicujus futurum eventum? Cogitat ille præteritæ actionis similes eventus ordine quo illos ante viderat; quia similes actiones similes eventus plerumque consequuntur . . . . Optimus conjector . . . . plura habet conjicienda *signa*.

« *Signum est antecedenti eventui eventus consequens*, et contra, *consequenti antecedens*, quando similes consequentiæ observatæ ante fuerunt etc.

(*Leviathan sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticæ et civilis, autore Thoma Hobbes Malmesburiense* cap. III, *De consequentia sive serie imaginationum*).

Hamilton appelle avec raison cette doctrine de Hobbes un aristotélisme mutilé. Car tandis que le Stagirite considère les

mouvements, dont il établit les rapports d'association, comme des changements qui appartiennent à deux principes distincts de l'être humain, le philosophe de Malmesbury n'y voit que des phénomènes matériels.

JOSEPH PRIESTLEY

Les ouvrages philosophiques de Priestley (1733-1804) sont devenus très-rares. Les historiens de la Philosophie n'en donnent généralement que les titres. Même absence de détails dans Lange ordinairement si exact et abondant dans son *Histoire du matérialisme*, surtout dans ses notes. Nous croyons qu'on nous saura gré de combler ici une lacune regrettable. Voici le titre complet du livre de Priestley sur la matière et l'esprit :

Disquisitions relatingto Matter and Spirit, to which is added the history of the philosophical Doctrine concerning the origin of the soul, and the Nature of Matter ; with its Influence on Christianity, especially with Respect to the Doctrine of the Pre-existence of Christ, by Joseph Priestley, L. L. D. F. R. S., London 1777. avec ce motto « si quelqu'un démontrerait (*sic*) jamais, que l'âme est matérielle, loin de s'en alarmer, il faudrait admirer la puissance, qui aurait donné à la matière la capacité de penser. (Bonnet, Palingénésie vol I. p. 50.) Dans une gravure à côté du frontispice un temple en feu et le Christ qui en sort annonçant suivant le verset 1 Cor. 3. 10, qu'il a posé le fondement du temple et que d'autres ont bâti dessus.

Dans une épître dédicatoire au révérend William Graham il lui rappelle qu'encouragé par lui il s'est plongé dans l'étude des questions théologiques, et qu'il est parvenu à se délivrer de beaucoup de préjugés qui ont corrompu la religion. Il s'y déclare partisan de la doctrine unitaire contre celle de la

trinité et favorable à l'humanité pure et simple du Christ.

A cette profession de foi hardie succède une préface où l'auteur nous expose l'histoire de sa pensée en philosophie. Il a d'abord tenu, nous dit-il, pour certain que l'esprit est entièrement distinct du corps, et que l'un est incapable d'agir sur l'autre. Des traces de cette opinion se trouvent dans ses *Institutes of natural and reveald religion*. S'étant appliqué davantage à l'étude de ce sujet, il s'aperçut que l'une ou l'autre des deux substances était superflue. Mais n'ayant pas poussé assez loin ses recherches il reprit l'ancienne hypothèse, jusqu'à ce que les vues nouvelles du père Boscovich et de M. Michell sur la matière lui eurent montré sous un jour nouveau les principes constitutifs de la nature humaine. Plus tard il entreprit de résumer les spéculations métaphysiques de la première période de sa carrière, et, à cette époque, il publia son *Examination of the Principles of common sense* destinée à critiquer un ouvrage de Beattie, et ensuite il fit paraître son édition des *Observations de Hartley* sous le titre de *Hartley 's Theory of the Human Mind*. Dans un de ces écrits il exprima de la manière suivante ses doutes sur la distinction des deux substances: « Quoique le sujet dépasse pour le présent notre compréhension, j'incline à penser que l'homme n'est pas composé de deux principes sans propriétés et sans actions communes, dont l'un occuperait l'espace et l'autre n'y aurait aucune place, de manière que mon esprit ne serait pas plus dans mon corps qu'il n'est dans la lune; je pense plutôt que l'homme tout entier est d'une composition uniforme, et que la propriété de la *perception*, ainsi que des autres pouvoirs appelés mentals, est le résultat (nécessaire au non) d'une structure organique semblable à celle du cerveau; par conséquent que tout l'homme s'éteint à la mort, et que si nous avons l'espérance d'une autre vie, nous la devons à la révélation. »

Priestley ne nous dit pas de quelle manière il entendait concilier cette contradiction entre sa conviction philosophique et la révélation, à laquelle il semble avoir cru sérieusement. Ce qu'il y a de certain, c'est que sa négation de l'esprit suscita contre lui des clameurs auxquelles s'ajoutèrent les accusations d'incrédulité et d'athéisme.

Telle est en résumé la préface du livre. Viennent ensuite les *Disquisitions* sur la matière et l'esprit ainsi distribuées : d'abord une courte *Introduction* sur l'unité de substance dans la nature humaine, ensuite deux parties divisées en sections, dont l'une *doctrinale* et l'autre *historique*.

Dans la première section l'auteur s'occupe de la nature et des propriétés essentielles de la matière. Ses critiques sur l'idée qu'on s'en fait communément ont surtout pour objet l'*impénétrabilité*, la *solidité* et l'*inertie* qui, à son avis, sont loin de constituer l'essence des corps. La résistance sur laquelle se fonde la solidité dépend d'un *pouvoir de répulsion* qui agit à distance. Il y a surtout un *pouvoir d'attraction* sans lequel il n'y a pas de matière. Loin d'être extérieures aux corps, ces propriétés constituent leur être. Sans elles ils ne seraient pas et ne se manifesteraient pas. La forme et la solidité existent par elles.

Dans la section II, Priestley ramène l'impénétrabilité aux mêmes causes. Il insiste sur cette idée : que les apparences seules nous font regarder la solidité comme essentielle. Dès lors plus d'abîme entre l'esprit et le corps ; les propriétés extérieures sont phénoménales et les intérieures seules sont vraiment réelles, et comme celles-ci ne ressemblent en rien aux qualités sensibles, elles peuvent servir de rapport à la pensée aussi bien que la substance que nous appelons immatérielle, *Matter*, dit-il, *destitute of what has hithertho been called solidity, being no more incompatible with sensation and*

thought, than that substance, which without Knowing anything farther about it, we have been used to call immaterial.

Dans la section III l'auteur, revenant sur les propriétés essentielles de la matière, ajoute à l'*attraction* et à la *répulsion l'étendue* comme condition de localisation dans l'espace. Il établit que les propriétés de sensation, perception et pensée s'exercent en rapport avec un système nerveux et un cerveau, soit un certain système de matière organisée (*certain organized system of matter*). Ce système étant doué des forces susmentionnées peut être le support unique de tous les phénomènes de l'homme.

Voici un des arguments avancés par Priestley contre la simplicité de l'âme; nous n'avons pas besoin de faire remarquer combien il est faible et sophistique. Si, dit-il, le principe sentant était inétendu et simple, tout ce qui lui appartient devrait être *indivisible*. Or les sensations et les idées sont divisibles, exemple: l'idée du corps humain etc., etc. — Priestley ne distingue pas la divisibilité dans le temps de la divisibilité dans l'espace. Autre sophisme: si les modèles des idées sont étendus, les idées, leurs produits, doivent l'être.

Dans la section VII de la première partie (page 79), malgré son admiration pour Hartley, il se sépare de lui en rejetant l'éther, comme véhicule intermédiaire entre l'esprit et le corps, et l'immatérialité de l'âme qu'il regarde comme des encombrements (*encumbrances.*)

Pour répondre aux objections qui naissent de la difficulté de comprendre comment l'esprit a son origine dans le corps, Priestley déclare que par principe de la pensée (*principle of thought*) il n'entend que le pouvoir de la simple perception, ou notre conscience de la présence et de l'effet des sensations et des idées. Une fois la conscience admise, tous les phénomènes psychologiques peuvent s'expliquer, ainsi que les

facultés respectives par le principe des vibrations. Quant à l'*unité de la conscience* (*unity of consciousness*), il entend par là le *sentiment* ou la *perception de l'unité de sa nature*, d'être une seule personne ou *un seul être sentant*, ce qui ne prouve rien contre sa composition possible; ainsi l'unité d'une sphère ne prouve pas qu'elle soit indivisible. Comme la sphère ne peut être divisée en deux sphères, de même l'intelligence ne peut l'être en deux intelligences. — Mais si le système d'intelligence (*system of intelligence*) que nous appelons l'esprit d'un homme (*soul of a man*) ne peut être divisé en deux systèmes, il peut l'être de telle sorte qu'il ne soit plus un système du tout.

L'unité de la conscience peut s'expliquer par l'unité complexe du système nerveux. — La quantité du système nerveux (*quantity of nervous system*) répond à la complexité des idées et des affections de l'esprit humain, et l'idée ou le sentiment de *soi* (*of self*) qui correspond au pronom *je* (*J*), n'est pas essentiellement différente d'autres idées complexes, par exemple, de celle de notre pays (*our country*). — L'argument tiré de l'unité *de la perception* ne vaut pas suivant Priestley. Il pense qu'il est impossible de dire *a priori* si elle a son siége dans chacun des éléments du système ou dans le système. L'harmonie d'un instrument à cordes ne réside pas dans chacune, mais est produite par le tout. — Si l'on s'en tient à l'expérience, il faut dire qu'une masse de matière dûment organisée et douée de la vie est nécessaire à la sensation et à la perception (page 89.)

Tels sont les traits principaux du matérialisme de Priestley. Ses critiques, dans la partie philosophique de l'ouvrage que nous venons de résumer, s'adressent principalement à Baxter, à l'auteur des *Lettres sur le matérialisme* et à Wollaston. Voici une liste de ses écrits philosophiques.

Disquisitions relating to matter and spirit.—Londres, 1777.

Three dissertations on the doctrine of materialism and philosophical necessity. — Londres 1778.

Letters on matérialism and Hartley's theory of the human mind. — Londres 1776.

An examination of Dr Reid's Inquiry into human Mind, Dr Beattie's Essay ou the nature and immutability of truth, and Dr Oswald's appeal to the common sense. — Londres 1774.

Letters to a philosophical embeliever containing an examination of the principal objections to the doctrines of natural eligion and especially those contained in the wrintings of M. Hume. — Bath 1780.

Nous avons tiré ces titres du *Dictionnaire des sciences philosophiques* et de l'*encyclopédie anglaise, Penny cyclopedia,* volume XVIII, article Priestley. Pour plus de détails voir Dumas, *Leçons de philosophie chimique,* et *The life of J. Priestley with critical observations on his works and extracts from his wrintings illustrative of the caracter, principles* etc et. by J. Carry, London 1804.

ÉRASME DARWIN.

L'ouvrage le plus complet d'Érasme Darwin est la *Zoonomie,* sorte d'encyclopédie médicale fondée sur l'étude des lois de la vie et des propriétés générales de l'organisation. On trouve dans le premier volume les principes philosophiques et la psychologie de l'auteur, dont nous allons faire connaître les traits les plus essentiels.

Voici d'abord un extrait de la section XIV consacrée à la production des idées. Il contient l'opinion de Darwin sur la nature des êtres. Il est facile d'en reconnaître l'analogie avec celle de Priestley sur le même sujet.

« Quelques philosophes ont divisé les êtres en matériels et

immatériels; les premiers sont ceux qui obéissent à la loi mécanique de l'action et de la réaction, et qui, par eux-mêmes, ne peuvent initier aucun mouvement; celui qu'on suppose immatériel est la cause de tout mouvement, et s'appelle force de gravitation, ou d'attraction spécifique, ou esprit d'animation. Cet agent immatériel est supposé exister dans la matière ou avec la matière, quoiqu'on admette qu'il en est distinct et qu'il peut même exister après la décomposition de la matière à laquelle il était uni. »

Darwin accorde que cette théorie ne manque pas de preuves fondées sur l'analogie; pour son compte il incline à admettre une distinction entre les deux ordres d'existences, mais, faisant ses réserves, il ajoute que les forces de gravité, d'attraction spécifique, d'électricité et de magnétisme et même ce qu'il appelle l'esprit d'animation peuvent consister en une matière plus raffinée que l'autre.

D'ailleurs, par *esprit d'animation*, ou pouvoir sensitif, il entend seulement la vie animale que l'homme possède en commun avec les bêtes et en partie avec les végétaux, et il déclare abandonner la partie immortelle de l'être humain, objet de la religion, aux recherches de ceux qui traitent de la révélation.

Dans la section IV du même volume sont définies les lois de la causation animale. Ces lois se ramènent aux rapports du *stimulus* intérieur de l'esprit d'animation, ou extérieur des objets avec la contraction des fibres, et par cette contraction, avec les sensations, les idées et, les volitions, ainsi qu'avec les associations qui en dérivent par habitude; faits qui sont tous des mouvements diversement modifiés et agrégés.

L'association apparaît, dès le commencement de cette psychologie matérialiste, comme la loi générale de tous les phénomènes humains. Tous les mouvements animaux, dit l'au-

teur de la *Zoonomie* au § VII de cette même section, qui ont été faits dans le même temps, ou qui se sont succédés immédiatement l'un après l'autre, ont acquis une telle connexion que, s'il arrive qu'il s'en reproduise un, l'autre tend à l'accompagner ou à le suivre. Et comme les qualités et les effets des mouvements diffèrent, les associations reçoivent des noms différents. E. Darwin les divise en trois classes principales qu'il appelle *irritatives, sensitives* et *volontaires* suivant qu'elles unissent des mouvements d'*irritation*, de *sensation* et de *perception*, ou de *désir* et d'*aversion*.

Un grand nombre de nos idées sont excitées, dit-il, suivant des rapports d'agrégation. C'est le cas de tous les objets appartenant à la vue, après que nous sommes devenus assez familiers avec les objets de la vision pour distinguer la figure, la distance et la couleur ; ou bien elles sont excitées suivant des séries successives, comme lorsqu'on passe en revue les objets qui nous environnent.

Les agrégations ainsi formées par le moyen de l'habitude ont été appelées idées complexes par les métaphysiciens ; telles sont les idées d'un livre ou d'une orange. Les séries successives n'ont pas reçu de dénomination particulière, mais elles forment aussi des associations qui souvent durent autant que la vie. C'est ainsi encore que le goût d'une pomme, bien que mangée les yeux fermés, nous en rappelle la forme et la couleur, et nous ne saurions non plus avoir l'idée de solidité sans celle de figure.

Il résulte de ce passage et d'une foule d'autres qu'on peut recueillir dans la *Zoonomie*, que E. Darwin rapporte à l'association toutes les idées où entre quelque composition, qu'il unit la répétition et l'habitude à cette loi de leur formation, loi qu'il étend d'ailleurs aux rapports des sensations avec les mouvements volontaires, et dont il fait la base de tous les arts

et de toutes les sciences. Il remarque aussi qu'une même idée fait souvent partie d'un grand nombre d'associations et de groupes divers ; il observe l'importance morale et intellectuelle des *associations indissolubles* et ajoute à la classification des associations distinguées suivant leur origine, celle donnée par Hume sur les associations d'idées. Les définitions qu'on trouve à la section XV (même volume) touchant la conscience et l'identité du moi sont trop superficielles pour nous y arrêter. La conscience se réduirait à l'excitation d'idées abstraites et réfléchies de nos plaisirs et de nos douleurs, ainsi que de nos désirs et de nos aversions, ou de la figure et solidité de notre corps. L'identité personnelle consisterait dans la conservation de certaines chaînes d'idées et d'actions musculaires, qui survivraient à la multitude de celles qui disparaissent pour toujours avec l'écoulement de la matière organique.

Jusque-là rien de nouveau, rien qu'on ne trouve déjà dans les œuvres de Hartley et de Hume. De même pour le libre-arbitre que l'auteur déclare absurde, à la fin de cette même section XV en le définissant une volition sans motif, et en admettant que nous sommes libres en tant seulement que nous pouvons suivre la chaîne de nos idées.

Mais la partie la plus intéressante et la plus originale du volume, dont nous nous sommes occupés, est certainement celle qui le termine, et qui a pour objet l'instinct. L'auteur en étudie les lois dans la vaste étendue du monde animal qu'il parcourt avec la sûreté d'un maître. Vrai précurseur de son arrière-neveu Charles Darwin, il se propose d'expliquer l'instinct et ses variétés par l'expérience fixée par l'habitude et modifiée par les circonstances. L'auteur appuie ses réflexions et ses vues sur un grand nombre d'exemples pris dans toutes les classes des animaux. (Voir la section XVI de la *Zoonomie*).

CONDILLAC ET L'ÉCOLE DE LA SENSATION.

De nombreux rapports unissent la doctrine psychologique de l'association à celle de la sensation. Elles sont même si près l'une de l'autre, qu'elles coïncident dans une résolution commune du problème fondamental de la connaissance. Aussi serait-il difficile de voir une différence essentielle entre elles si l'on faisait abstraction de leur méthode respective. Mais sous ce point de vue, l'association de Hartley et le sensualisme de Condillac diffèrent essentiellement. La théorie du philosophe français suppose dans l'âme un travail intérieur, un développement successif de ses modes et de leurs formes. C'est le transformisme psychologique connu sous le nom de la *Sensation transformée*. La théorie du philosophe anglais substitue à ce procédé la *composition* des sensations et des idées suivant les rapports extérieurs des vibrations organiques. C'est du mécanisme spirituel fait à l'image et mis sous la dépendance du mécanisme corporel.

Antérieur de trois années aux *Observations on man* de Hartley, l'*Essai sur les origines des connaissances humaines* (1746) ne paraît cependant pas avoir exercé une influence sensible sur la théorie associationiste de l'école anglaise. Au chapitre III de la seconde section de la première partie de son Essai, Condillac nous représente l'association des idées comme un ensemble de chaînons formant une seule chaîne, en vertu d'un certain nombre d'idées fondamentales auxquelles les autres sont attachées. Ces idées elles-mêmes dépendent, selon Condillac, de nos besoins, de sorte qu'à son avis, deux causes expliquent la liaison des idées, l'attention qu'on leur a donnée et les besoins auxquels elles se rapportent. La liaison de plusieurs idées, dit-il, ne peut avoir d'autre cause que l'attention

que nous leur avons donnée, quand elles se sont présentées ensemble. Ainsi les choses n'attirant notre attention que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, ou, pour tout dire en un mot, à nos besoins; c'est une conséquence que la même attention embrasse tout à la fois les idées des besoins, et celles des choses qui s'y rapportent, et qu'elle les lie. Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l'on pourrait considérer les perceptions comme une suite d'idées fondamentales, auxquelles on rapporterait tout ce qui fait partie de nos connaissances. . . . . .

... Les différentes chaînes ou chaînons, que je suppose au-dessus de chaque idée fondamentale, seraient liées par la suite des idées fondamentales, et par quelques anneaux qui seraient vraisemblablement communs à plusieurs; car les mêmes objets, et par conséquent, les mêmes idées se rapportent souvent à différents besoins. Ainsi de toutes nos connaissances il ne se formerait qu'une seule et même chaîne, dont les chaînons se réuniraient à certains anneaux, pour se séparer d'autres. (Essai sur l'origine des connaissances humaines, section II, chap. III, première partie).

Au même endroit de l'Essai, Condillac s'exprime vaguement sur l'unité idéale de cette chaîne des connaissances, mais dans le *Traité des sensations* (chapitre X de la seconde partie) sa pensée se précise en se modifiant toutefois considérablement; car non content d'y ramener les connaissances à la source unique des sensations, il y réduit toutes les sensations à celle d'étendue, de sorte que l'idée qui a pour objet l'étendue serait le premier anneau de toute la chaîne des associations, « Toutes ses idées (de la statue) ne sont que de l'étendue chaude ou froide, solide ou fluide etc., par là celles dont les rapports sont le plus vagues, comme celles dont les rapports se déterminent mieux, sont toutes liées à une

même idée. En un mot, toutes ses sensations ne sont à son égard, que des modifications de l'étendue. »

Malgré les rapports de doctrine et de méthode qui rattachent l'*Essai analytique sur les facultés de l'âme* au *Traité des sensations*, Charles Bonnet se rapproche plutôt de Hartley que de Condillac dans sa manière d'entendre le principe de l'association. En effet, au chapitre XXII de son livre, le philosophe de Genève subordonne entièrement la conservation des idées et leur reproduction à l'influence des fibres cérébrales et au mouvement de leurs molécules.

HERBART.

La manière dont ce philosophe parle des rapports des représentations (*Vorstellungen*) et nous décrit leur jeu dans l'esprit humain, offre tout d'abord un air de ressemblance avec le langage des associationistes en général, et principalement avec les formules de M. Spencer. Ses *Verbindungen* (liaisons), ses *Gegensätze* (oppositions), ses *Complexionen* (complications) ses *Verschmelzungen* (fusions) se rapprochent sensiblement des fusions, des consolidations et des combinaisons que le philosophe anglais introduit dans ses *Feelings*. Herbart, on le sait, a même prétendu subordonner au calcul ces rapports dont il a tiré ce qu'il appelle une statique et une mécanique de l'esprit. Mais la théorie du philosophe allemand sur les *Vorstellungen* se borne aux représentations sensibles et n'embrasse point la connaissance intellectuelle qui dépend des lois de l'être et de l'âme. Herbart reconnaît expressément que les jugements ne sauraient être ni de pures complications ni de simples fusions — *Blosse Complicationen oder Verschmelzungen Können die Urtheile nicht sein*, n° 181, chap. II, section II de la troisième partie du *Lehrbuch zur Psychologie*.(1)

(1) Pour les détails, voir la *Psychologie allemande* de M. Ribot, chap. premier, II.

RAPPORT

Présenté par M. Francisque BOUILLIER à l'Académie des Sciences morales et politiques, au nom de la section de Philosophie, sur le concours de l'Association dans la séance du 30 Avril 1882.

« Exposer et discuter les doctrines philosophiques qui ramènent au seul fait de l'association les facultés de l'esprit humain et le moi lui-même. — Rétablir les lois, les principes et les existences que les doctrines en question tendent à dénaturer ou à supprimer : » telle était la question proposée par la section de philosophie. Un seul mémoire (1) nous a été envoyé, mais ce mémoire nous a paru répondre d'une manière satisfaisante à la question mise au concours. Il est de 308 pages in-folio bien remplies qui doivent faire un volume in-8°. Au mérite d'avoir embrassé le sujet dans son entier, sauf quelques lacunes d'importance secondaire, l'auteur a joint celui de n'en avoir pas excédé les véritables limites. Il a compris qu'il ne s'agissait pas de passer en revue tous les psychologues anciens et modernes qui ont noté et décrit le fait de l'association, mais ceux-là seulement qui ont prétendu y ramener toutes les facultés de l'esprit humain et le moi lui-même.

Il commence, il est vrai, par Aristote qui n'est pas un philosophe associationiste, mais il était intéressant de signaler, pour ainsi dire, à leur origine même, dans les traités de ce grand psychologue, les faits et les lois dont toute une école, chez les modernes, devait si singulièrement exagérer la portée.

(1) Avec l'épigraphe : La mémoire fournit une espèce de *consécution* aux âmes qui imite la raison, mais qui en doit être distinguée. (Leibnitz, Monadologie, 26).

L'auteur aurait pu se contenter de prendre les textes d'Aristote relatifs à l'association dans une note sur Reid où Hamilton les a réunis, mais ayant eu le soin de remonter à la source même, il a convaincu Hamilton d'avoir ajouté à ces citations quelque chose qui est de lui et non d'Aristote. Nous notons, tout en commençant, cette preuve d'exactitude dans l'examen des textes, dont nous aurons à le louer dans tout son travail. Il ne s'en tient pas aux traductions même les meilleures ; il les contrôle avec les textes originaux en anglais et en italien. Le mémoire est bien composé, à chaque doctrine une part est faite proportionnée à son importance. Jamais le véritable sujet n'est perdu de vue. A la fin de chaque partie, il y a des résumés qui remettent en abrégé sous les yeux toute l'histoire d'une période, en même temps que les diverses critiques dont elle a été accompagnée. Ces résumés partiels viennent eux-mêmes aboutir à un résumé général qui termine le mémoire. Peut-être l'auteur eût-il évité quelques répétitions si, au lieu de mêler toutes ses critiques à l'exposition, il se fût borné à les indiquer à l'avance, à faire des réserves, en ajournant les développements à une dernière partie qui aurait eu plus d'ampleur et d'intérêt.

Il divise cette histoire en deux principales périodes, celle des précurseurs et des fondateurs et celle des contemporains. C'est par Hobbes qu'il commence et par une analyse du chapitre 3 du Léviathan, *de consequentia et serie imaginationum*, où Hobbes prétend expliquer la pensée tout entière par l'ordre de ces imaginations et transformer la série des phénomènes psychologiques en une suite de mouvements physiques. Il nous semble que l'auteur a été un peu trop court sur ce premier père de l'associationisme. Nous lui ferons le même reproche au sujet de Locke, autre précurseur non moins important et non moins célèbre. Locke ne confond pas, comme

Hobbes, le moral avec le physique, mais dans les chapitres de l'*Essai* sur les modes mixtes des idées et sur les idées complexes des substances, il tente d'expliquer la formation des concepts et la notion de la substance par l'association toute seule. Il insiste davantage sur Hume auquel les contemporains ont fait des emprunts si considérables. Ainsi il nous fait voir dans Hume, sous le nom d'impressions vides et d'idées pâles, cette distinction des états forts et des états faibles qui joue un grand rôle dans les *Principes de psychologie* d'Herbert Spencer. Avant les contemporains, avant Stuart Mill, Hume avait aussi changé le rapport de causalité en un rapport de succession ou de séquence, et tenté de substituer une unité collective à l'unité absolue du moi; non sans être déjà obligé de reconnaître, de même aussi que le fera plus tard Stuart Mill, la difficulté de concilier le fait de la mémoire avec un moi qui n'est qu'une série. Par sa théorie de la volonté, Hume est encore un précurseur de l'école contemporaine. En liant les volitions aux motifs correspondants l'association, selon lui, rend compte des fonctions actives comme des fonctions intellectuelles. Quant à la liberté, il ne saurait en être question, pas plus que chez tous les associationistes un peu conséquents. Tout d'abord notre auteur s'élève contre ces doctrines qu'il ne cessera de combattre dans tout le cours du mémoire avec une force croissante de raison et de logique, à mesure qu'elles s'appuieront sur des arguments plus spécieux et plus subtils.

Si les partisans les plus récents de l'association ont fait beaucoup d'emprunts à Hume, on peut dire que pour le fond ils ont bien peu ajouté à Hartley, tant au point de vue physiologique qu'au point de vue psychologique. L'auteur le démontre par une analyse détaillée de son ouvrage, en anglais obscur et sous forme géométrique, sur l'homme, sa nature,

ses devoirs. Là, d'une manière encore plus systématique que dans Hume, l'association devient la clef de tout. Les facultés ne sont que des unions ou des séparations de modes. Sans être tout à fait matérialiste, Hartley établit entre les vibrations ou vibratiuncules et les sensations une si étroite correspondance qu'elle ressemble beaucoup aux doctrines contemporaines de l'équivalence, de la polarité, du double aspect.

La sensation étant le fait unique, c'est aux vibrations avec lesquelles elle est enchaînée qu'il faut, suivant Hartley, remonter pour tout expliquer. Les idées les plus complexes ne sont que le fait de vibrations simultanées et répétées, sans nulle intervention d'une activité intérieure. Dans le jugement, il n'y a qu'association et adhérence d'idées ; dans la volonté, rien que l'association d'idées ou de sensations avec des mouvements. « Mais on a beau presser l'association, dit l'auteur du mémoire, il n'est pas possible d'en faire sortir ni l'énergie d'une réflexion sur soi-même, ni un choix, ni un commandement, ni la conscience d'un gouvernement personnel, ni le sentiment d'un effort voulu avec intention et dans un rapport immédiat avec sa résolution. » Nous lui reprochons de n'avoir presque rien dit de Berkeley qui méritait mieux qu'une simple mention. Si Berkeley n'est pas associationiste à l'égard du moi, il l'est entièrement à l'égard du non moi. N'explique-t-il pas le monde extérieur par des associations, par des groupes de sensations comme le fera Stuart Mill ?

Nous quittons ici un moment l'Angleterre pour l'Italie où il nous fait faire connaissance avec un philosophe, Zanotti de Bologne, qui avait droit à une place dans cette histoire de l'associationisme. Zanotti est en effet l'auteur d'un opuscule intéressant, sur la force attractive des idées. Le jugement et le raisonnement résultent, selon Zanotti, de l'attraction entre le sujet et l'attribut, de l'attraction de deux idées avec une

troisième. Poussant encore plus loin cette espèce de Newtonianisme psychique, il donne cette formule mathématique des rapports d'attraction entre les idées : la force attractive des idées est proportionnelle à la plénitude de leur être. Il parle même de l'électrisation et du magnétisme des idées, qualités acquises par une sorte de contact ou de frottement spirituel. C'est un abus du langage scientifique dont nous trouvons plus d'un exemple de nos jours.

En Angleterre, malgré l'influence contraire de la philosophie écossaise, l'école associationiste se maintient dans la seconde moitié du xviii[e] siècle jusqu'à James Mill qui en est le restaurateur vers le commencement du xix[e]. Pendant cette période intermédiaire ses principaux représentants, sur lesquels le mémoire passe peut-être un peu légèrement, sont Priestley, cet esprit si vaste, et Erasme Darwin, l'ancêtre et le représentant de Charles Darwin, qui font en quelque sorte de l'association les prémisses du matérialisme. Erasme Darwin a cela de particulier que, dans sa *Zoonomie*, il applique l'association à la psychologie zoologique et à la cosmologie ; la vie de l'esprit y est confondue avec l'animation universelle de la nature. Entre ce système et l'évolutionisme qui viendra plus tard, n'y avait-il pas quelques analogies à signaler ? A la fin de cette dernière période l'auteur a placé un résumé à la fois historique et critique de tout ce qui précède ; il reprend et il enchaîne des critiques qui nous ont paru bien fondées et qui s'adressent non seulement à Hume, mais à ses successeurs.

Dans cette seconde période, celle non plus des précurseurs mais des fondateurs, les analyses de l'auteur sont encore plus étendues, plus étudiées ; elles sont en proportion de l'importance de doctrines qui exercent aujourd'hui autour de nous une influence considérable sur des esprits distingués. Nous

arrivons ici au cœur même du sujet et à la partie la plus forte et la plus intéressante du mémoire.

Après nous avoir montré Thomas Brown comme un intermédiaire entre les deux périodes, se rattachant à la fois à la philosophie écossaise et à la philosophie de la sensation, il passe à James Mill, le père de Stuart Mill. L'*Analyse des phénomènes de l'esprit humain* de James Mill est le point de départ des nouveaux développements que va prendre l'associationisme au XIXe siècle. Cet ouvrage a eu la fortune d'être édité et commenté par deux des principaux philosophes de l'école, par son fils Stuart Mill, par Alexandre Bain et aussi par Grote. Les commentaires, pas plus que l'ouvrage lui-même, n'ont été traduits, mais l'auteur du mémoire, qui sait l'anglais, y a beaucoup puisé pour l'histoire des derniers développements de la doctrine et des nuances diverses des doctrines de ses principaux représentants.

A part le côté physiologique que néglige James Mill, à part l'évolutionisme qui ne viendra qu'avec Herbert Spencer, on peut dire que l'associationisme, au point de vue psychologique, est complet dans l'*Analyse des phénomènes de l'esprit humain*. Ses successeurs développeront ou reprendront en sous-œuvre certaines parties, ils chercheront à fortifier les plus faibles par de nouveaux arguments plus spécieux et plus subtils, quelquefois même aux dépens de la logique de leur propre système, mais le fond demeurera le même. La sensation, ou feeling, est chez James Mill, comme chez ses successeurs, le fait élémentaire unique avec lequel tout l'édifice de l'entendement est construit depuis le bas jusqu'au faîte. Des groupes associés de sensations, voilà à quoi il réduit toute la réalité intérieure, comme la réalité extérieure. L'unité et l'identité du moi ne sont que la cohésion, l'agglutination de ces éléments unis par une force assez intense pour donner

l'illusion de l'unité, et qui se suivent assez rapidement pour nous donner encore une autre illusion, celle de l'identité. Quant à l'activité de l'esprit elle est entièrement supprimée. Qu'est-ce que l'attention? Rien qu'une idée ou sensation plus vive, plus intéressante, capable par son énergie de produire un mouvement. Ici, et ailleurs encore, il nous semble que l'auteur aurait pu faire quelques rapprochements entre l'associationisme anglais et la philosophie de Condillac. Condillac n'avait-il pas déjà dit que l'attention n'est qu'une sensation plus vive, et que l'âme est une collection de sensations? N'avait-il pas dit aussi : « soit que nous nous élévions jusqu'aux cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons pas de notre pensée » ?

Les traits principaux de la philosophie de Stuart Mill sont également bien analysés et appréciés. Comme son père, il laisse de côté la physiologie; il s'est même attiré de vifs reproches de la part des psychologues physiologistes, pour avoir dit qu'il n'est pas démontré que chaque état de l'esprit dépende d'un état du corps correspondant. Contre le positivisme d'Auguste Comte et contre le transformisme d'Herbert Spencer, il maintient la distinction et l'existence indépendante de la psychologie. Il est empiriste, nominaliste, déterministe, associationiste, mais à la différence de James, il cherche à faire intervenir dans l'association un principe d'activité intérieure.

Dans la doctrine de Stuart Mill, l'auteur s'est attaché de préférence à l'analyse et à la critique de tous ces expédients subtils, de ces jeux d'optique, pour ainsi dire, imaginés pour remplacer par quelque chose d'une nature consistante la double réalité mise au néant du moi et du non moi. Sans doute, les groupes de possibilités permanentes de sensations sont un remarquable effort pour donner quelque fondement et quelque

indépendance à ce monde extérieur qui, d'après la doctrine, n'est pas autre chose qu'une projection, un groupement de nos propres sensations. D'après l'auteur du mémoire, c'était tout ce que l'abstraction pouvait trouver de plus rapproché de l'actualité des substances ou de la virtualité du principe substantiel.

Mais loin, ajoute-t-il, que la possibilité remplace la substance, elle la suppose. Parmi ces choses du dehors réduites à de simples possibilités permanentes, il est à remarquer que se trouvent aussi nos semblables. Que deviennent-ils dans ce système et sur quoi pouvons-nous fonder la foi à leur existence? Chacun de nos semblables recevra-t-il donc aussi l'existence de la seule perception que nous en avons? Ressuscitera-t-il, ou sera-t-il anéanti, selon que nous ouvrirons ou fermerons les yeux? Rien n'empêche, dit Mill, de croire qu'il y a d'autres successions de sentiments que celles dont j'ai conscience et que ces successions sont aussi réelles que les miennes. Mais ce ne sont là que des possibilités d'états de conscience dans des possibilités de sensations. Pour conclure à l'existence d'êtres semblables sur les signes psychiques que nous apercevons dans certains groupes de sensations, ne faudrait-il pas d'ailleurs, suivant la remarque de l'auteur, s'appuyer sur l'extériorité des phénomènes et sur la causalité qui tout d'abord ont été retranchées par l'associationisme?

Si Stuart Mill a pu se faire illusion à lui-même sur la validité de cet essai de restauration du monde extérieur à l'aide des possibilités permanentes, il n'a pu se faire cette même illusion au regard du moi et de la réalité intérieure, tant ici est manifeste l'impuissance de l'association. Il a été, en effet, lui-même obligé d'avouer avec une bonne foi philosophique, qui a été plus d'une fois déjà remarquée et louée, que l'hypothèse correspondante ne saurait jusqu'au bout se soutenir à

l'égard du moi. La foi à l'identité ne peut reposer que sur le sentiment d'une continuité non interrompue d'une série de sensations, c'est-à-dire sur la mémoire. Mais la mémoire elle-même suppose nécessairement un lien qui les unisse. De tous ces termes séparés qui se suivent, quel est celui qui aura le don, de préférence aux autres, d'embrasser la série, de s'étendre, pour ainsi dire, sur elle en avant et en arrière? De toute nécessité ne faut-il pas quelque lien qui les unisse? Qu'on coupe le fil d'un collier de perles, que reste-t-il? Rien que des perles éparses et non un collier. Stuart Mill est donc obligé d'admettre, en contradiction avec l'hypothèse même, qu'il doit y avoir un lien, lien mystérieux, inexplicable, lequel seul constitue le moi. Mais pourquoi ce lien est-il inexplicable, sinon par la faute de l'associationisme? Qu'est-il, en effet, sinon l'unité continue, active, consciente du moi? Pas de mémoire, dit Mill, pas d'identité, pas de moi. Nous, disons-nous, ajoute l'auteur du mémoire, point de conscience, point d'unité, point de moi, point de mémoire et partant point de moi identique.

La doctrine de Mill au sujet de la formation des concepts, par la seule vertu de l'association, ne le satisfait pas davantage. Il montre que l'universel, d'après cette doctrine, n'a pas plus de fondement dans l'esprit que dans les choses. Stuart Mill, de son propre aveu, ne peut expliquer l'ordre cosmique; il n'ose affirmer que les lois de la gravitation ou de la causalité s'étendent jusqu'aux temps ou aux espaces qui échappent à toutes les prises de l'induction et de l'expérience. Dans l'immutabilité et la nécessité qui sont les caractères des principes fondamentaux de la connaissance, il ne veut voir rien de plus que l'habitude, que la force d'associations qui, par leurs répétitions, sont devenues irrésistibles et inséparables. Instincts, penchants, rien d'inné dans la sensibilité, pas

plus que d'*à priori* dans l'entendement, ne trouve grâce devant lui. Condillac, avec plus de concision que n'en a Stuart Mill, avait dit : « Nous ne sommes que ce que nous avons acquis (1) ». Dans ces principes, dans ces lois universelles à la dignité desquels l'école de l'intuition prétend élever le nexus, selon son expression, des volitions et des mouvements musculaires, il n'y a, selon Mill, qu'illusion. L'auteur ici relève justement l'abus que les associationistes font de ce mot d'illusion dans leur polémique. N'est-ce pas là bien souvent toute leur réponse à ceux qui leur opposent les plus pressantes objections tirées de la perception interne et des lois suprêmes de la pensée ?

L'intervention d'un principe d'activité intérieure dans l'association, quoique contraire à l'hypothèse même, la distinction constante maintenue entre les phénomênes internes et externes, l'exclusion de ces éléments inconscients de l'association consciente que nous avons trouvés dans Hartley et que nous retrouverons dans Herbert Spencer, voilà ce que l'auteur loue dans Stuart Mill. Quant aux lois elles-mêmes de l'association, il remarque que Stuart Mill n'admet pas la réduction au synchronisme et à la succession qu'avait faite James Mill par un trop grand amour de simplification. Il y ajoute le rapport de ressemblance qui jouera un grand rôle dans Bain et dans Spencer.

De Stuart Mill, il passe à Alexandre Bain, esprit d'un ordre tout différent. Plus physiologiste et beaucoup moins logicien, il mêle la physiologie à la psychologie, il reprend l'étude des rapports du physique et du moral, il étudie de préférence un ordre de faits de l'âme humaine négligé par ses prédécesseurs. Stuart Mill, de même que son père, s'était surtout enfermé

1. *Traité des Sensations*, IVe partie, chap. IX.

dans l'analyse du mécanisme intellectuel, Bain se complaît dans l'étude des parties inférieures de l'intelligence et de la volonté et de leurs rapports avec l'organisme. L'ordre sensible, et dans l'ordre sensible, la sensibilité musculaire, par laquelle il s'efforce de rattacher les lois de l'association à celles de l'organisation et de la vie, voilà en quelque sorte son domaine propre. Enfin, quoique associationiste, il diffère aussi de Stuart Mill par la part plus grande qu'il fait à l'esprit lui-même, comme condition de l'existence de la vie spirituelle et à la conscience comme condition de la connaissance que nous en avons. Bain commence la psychologie par les preuves de l'existence d'un sens musculaire qui est à la base de tous les autres. Il excelle dans cette analyse qui abonde en observations d'une grande délicatesse, mais l'auteur du mémoire n'insiste pas sur ce point, quelque intéressant qu'il soit, pour passer plus promptement à ce qui rentre d'une manière plus directe dans son sujet, à savoir la formation de nos facultés supérieures, la connaissance et la distinction du moi et du non moi, la nature des vérités de la raison.

Le mémoire expose bien, dans une page que je cite, la cause des incertitudes et des variations de la doctrine de Bain sur des points importants. Bain se propose de montrer que l'esprit est en tout déterminé par l'énergie de la vie, que les lois de l'un sont entées sur celles de l'autre. « D'un côté, il veut, dit-il, être fidèle aux vues systématiques des maîtres de son école, relativement à la toute puissance de l'association, et d'un autre côté, il voit bien que l'association et son rôle ne sont possibles qu'à la condition que le moi soit vivant par lui-même, et qu'il possède des facultés dont l'efficacité nous procure l'intuition des rapports d'association, d'abord dans les cas particuliers et ensuite dans le champ de l'universel. D'une part, le point de vue biologique intérieur élève sa pensée au-

dessus du mécanisme de l'association tel qu'il a été enseigné par ses maîtres; d'autre part, il s'efforce de s'y tenir enfermé. De là un conflit qui affaiblit et obscurcit la marche de son esprit. De là une indétermination de langage et nous croyons aussi, d'analyse, qui tantôt distingue et tantôt confond les lois de l'association mécanique et les fonctions intellectuelles, la part qui revient à l'action de l'organisme et celle qui dépend de la vie spirituelle dans la connaissance. »

Après avoir donné la raison générale de ces variations, l'auteur les signale en détail, en même temps que les difficultés ou même les impossibilités contre lesquelles se heurte la doctrine. Il reproche à Bain, comme à tous ceux de son école, de prétendre faire rentrer dans le principe associateur lui-même les rapports de discrimination et de ressemblance. Avant de servir à unir les idées ou à les séparer, les ressemblances ou les différences n'ont-elles pas dû être l'objet d'une intuition qui est la condition préalable du jeu de l'association? Pas plus que ses prédécesseurs, Bain ne réussit à tirer, par la vertu de l'association, les formes rationnelles de la connaissance de ses fonctions élémentaires et inférieures. Certaines descriptions et analyses de la formation des idées et des concepts donnent une juste prise à la critique et même aux railleries de l'auteur du mémoire. Qu'est-ce que l'idée, suivant Bain? Rien qu'une sensation affaiblie, c'est-à-dire moins qu'une sensation. Qu'appelle-t-il des sensations intellectuelles? Qu'est-ce que des idées de mouvements qui elles-mêmes sont des mouvements initiaux? Qu'est-ce encore que des jugements musculaires? Il conclut que si la psychologie contemporaine doit quelque chose à ses analyses de la sensibilité, elle ne doit certainement rien à ses analyses de la pensée.

Il nous le montre également indécis et flottant, sans nulle

doctrine précise, sur la distinction du sujet et de l'objet. Au premier abord il semblerait qu'il fait nettement cette distinction, car il les oppose l'un à l'autre comme l'inétendu à l'étendu. Mais il semble aussitôt faire rentrer l'étendue dans le sujet lui-même par la définition qu'il en donne : Potentialité de l'esprit de trouver des sensations définies par le moyen de mouvements définis.

Il est vrai qu'avec les mouvements, Bain fait intervenir la résistance; mais sans que nous sortions davantage de nous-même, puisque la résistance, d'après lui, n'est que la conscience d'une force dépensée qui est nôtre. Nous voilà donc de nouveau conduits à l'idéalisme, malgré les sensations musculaires ou même, ce qui est étrange, par les sensations musculaires. Ici encore, comme dans Berkeley ou Stuart Mill, les corps ne sont que pur néant érigé en substance et en choses du dehors par une illusion de l'esprit humain. Mais s'il compromet la réalité du monde extérieur, du moins Bain maintient-il, quoique non pas toujours en conformité stricte avec ses principes, la réalité du moi, la continuité de la conscience, sans nul intervalle des moments de notre existence, la continuité de l'activité et de la vie.

Voici maintenant le dernier, comme le plus illustre des représentants de cette école, Herbert Spencer. On peut dire qu'il en est le métaphysicien, comme Stuart Mill le logicien et le psychologue. L'auteur rend un juste hommage à l'étendue de ses connaissances, à la hauteur de ses vues et à cette vaste et puissante synthèse où il résume l'œuvre entière de ses prédécesseurs, en la rattachant à une philosophie universelle des choses, à la loi suprême de l'évolution.

L'exposition et la discussion des doctrines psychologiques d'Herbert Spencer est le morceau capital et le plus travaillé du mémoire. L'auteur y a consacré 70 pages où il a fait preuve

d'une étude intelligente et approfondie des *Principes de psychologie* et des *Premiers principes*. Il m'est impossible de reproduire non-seulement les détails, mais même les traits principaux de cette longue analyse d'une doctrine qui embrasse toutes choses. Dans ce vaste ensemble il a laissé de côté la politique, la religion, la morale, la théorie cosmologique, mais non pas la loi de l'évolution à cause du lien qui la rattache aux doctrines psychologiques de Spencer. Il s'est attaché surtout à mettre en évidence ce qui fait le caractère propre de son système associationiste et par où il se sépare de ses devanciers ou de ses contemporains.

Deux grandes théories, la persistance de la force et le transformisme de Darwin font, suivant lui, l'originalité de la psychologie d'Herbert Spencer. L'animation universelle, la transformation des espèces des deux Darwin reparaissent ici fondues et élevées à une plus haute puissance. Nous retrouvons la correspondance établie par Hartley entre les faits physiques et les faits psychiques, avec la substitution des ondes moléculaires aux vibrations; mais cette correspondance y est poussée jusqu'à une équivalence parfaite. Le dualisme est devenu l'unité sous un double aspect, objectif et subjectif. En effet tous les phénomènes, tant intérieurs qu'extérieurs, ne sont que les symboles, la double face, d'une réalité unique, force occulte et mystérieuse. La transformation se fait des uns aux autres par une évolution qui prenant son point de départ dans la matière cosmique, s'élève par les diverses phases du mouvement jusqu'au haut de l'échelle des êtres. Les idées ne sont que le côté psychique de ce qui est, vu du côté physique, un groupe implexe de mouvements. Pour Spencer d'ailleurs, comme pour ses prédécesseurs, l'unité du moi n'est qu'une illusion. De *la composition* de l'esprit, tel est le titre significatif d'un chapitre des *Principes de psychologie* où il

compose en effet l'esprit de portions de conscience adjacentes les unes aux autres. L'auteur du mémoire explique bien comment, d'après Spencer, cette formation a lieu par les combinaisons d'un fait élémentaire unique, le feeling ; comment la psychologie et le moi ne sont que des rapports compris dans un rapport plus étendu embrassant le corps et l'esprit. Mais les phénomènes, ceux du dedans, comme ceux du dehors, ne sont plus en quelque sorte suspendus en l'air et dans le vide ; ils tiennent à quelque chose, ils ont un nexus, un principe et un point d'appui. Il y a un nexus qui constitue le moi, il y en a un autre qui constitue le non moi, et qui ne sont ni l'un n l'autre de simples phénomènes, mais des principes mystérieux d'action et de mouvement, quoique relégués dans la région de l'inconnaissable. Il supprime les substances individuelles, mais il donne aux phénomènes un support universel dans cette force unique, dont ils ne sont que les symboles à deux faces. C'est l'action de cette force traduite dans la sensation de résistance qui, selon Spencer, est le fait premier, constant, présent dans tous les faits de conscience et par où la perception se rattache au dynamisme de la nature. Aussi n'est-il point idéaliste comme ses prédécesseurs contre lesquels il prend avec d'excellentes raisons la défense du réalisme, non pas du réalisme du sens commun, ou du réalisme naturel, mais d'un réalisme transfiguré, dans lequel les faits physiques et les faits psychiques se correspondent par le parallélisme de leurs séries respectives et répondent simultanément à la marche des forces de la nature. La psychologie de l'association justifie donc, suivant Spencer, la foi commune et primitive des hommes dans la double réalité et dans l'unité de l'esprit et du monde. L'agrégat des états forts de conscience, qui est le monde, et en regard, l'agrégat des états faibles qui est l'esprit, sont les manifestations de la force unique. Où donc a-t-il pris, demande non sans raison

l'auteur du mémoire, cette idée de force qui joue un si grand rôle dans sa philosophie? Ce ne peut être en effet ni dans l'esprit, qui n'est qu'une composition, ni dans le fait de la sensation qui en est l'élément primitif.

L'effort d'Herbert Spencer pour concilier ensemble les partisans de la table rase et des idées innées, l'empirisme et le rationalisme, est une des parties les plus originales de son système. Comme l'école entière, Spencer fait dériver nos connaissances de la seule expérience, mais à l'expérience individuelle, la seule dont il fut question avant lui, il ajoute celle de la race entière, celle de tous les ancêtres, transmise par l'hérédité. Pas plus, selon Spencer que selon Descartes ou Leibnitz, l'âme n'est à l'origine une table rase. Il combat comme eux, les partisans de la table rase, les empiristes anciens et modernes qui se sont enfermés dans les bornes étroites de l'expérience individuelle. En naissant l'individu apporte des prédispositions, des aptitudes, des instincts, résultat héréditaire des expériences accumulées de toutes les générations qui ont précédé depuis l'apparition des êtres vivants.

Aussi, tandis que selon Stuart Mill, pour rendre compte de l'association, il suffit de la vie de l'individu, selon Spencer, il faut la faire précéder de la vie de la race entière. Tous deux d'ailleurs, suivant une remarque de l'auteur du mémoire, ont ceci de commun qu'ils réduisent la nécessité logique à une nécessité physique.

Mais cette expérience qu'il fait remonter jusqu'à l'origine des choses, est-elle vraiment l'expérience? N'est-ce pas une hypothèse des plus téméraires que cette expérience accumulée de tant de siècles pour former les instincts de conservation sans lesquels l'animal et l'homme lui-même ne sauraient un seul jour exister, de même aussi que ces axiomes, ces lois de

la pensée sans lesquelles il ne saurait penser? Comment, pendant ce long intervalle, la vie et la pensée ont-elles été possibles? Comment l'expérience à peine commencée n'a t-elle pas été aussitôt interrompue? Il faut bien que les animaux, comme dit Sénèque, naissent avec cet instinct sans quoi ils naîtraient en vain (1); c'est reculer la difficulté, au lieu de la résoudre. Ne faut-il pas, comme dit le mémoire, que quelque chose ait précédé l'hérédité? Pour une accommodation à un certain milieu, ne faut-il pas qu'il y ait d'abord quelque chose qui puisse s'accommoder? Si Spencer ne supprime pas comme de vains fantômes la force, la substance, la réalité, s'il les déclare même nécessaires à la science; d'un autre côté, il relègue leurs objets dans la région de l'inconnu et il accumule contre elles les antimonies; tout en les tenant pour nécessaires, il les proclame inintelligibles et nous les montre se perdant dans l'inconnu, d'où ce surnom d'*agnostic* que lui ont donné ses adversaires les intuitionistes d'Angleterre et d'Amérique.

Telle est fort en abrégé l'esquisse que donne l'auteur des points essentiels de la philosophie de Spencer, par où il s'élève au-dessus de ses prédécesseurs et par où il en diffère. Il entre ensuite dans l'examen plus détaillé des fondements de sa psychologie des lois de l'association et de sa théorie des facultés de l'âme et du moi. Disons, sans prétendre le suivre, qu'il n'expose pas moins bien les détails que les généralités de la doctrine, et que, malgré l'admiration qu'il professe pour l'originalité et la puissance du talent de Spencer, il ne lui épargne pas de fortes critiques. Il renouvelle avec plus de force ses objections contre une construction du moi un et identique avec des combinaisons et des séparations mécaniques d'éléments, contre l'impossibilité d'engendrer les facul-

1. Epist., 121.

tés supérieures de l'esprit par la complication des facultés inférieures, même en aidant l'association de l'évolution, et contre la transformation des forces physiques en forces psychiques. Combien peu de ressemblance entre l'esprit, tel que Spencer est obligé de le faire pour demeurer fidèle à ces principes, et l'esprit véritable! On ne peut nier, dit-il, l'importance de ces agrégations sensibles à caractère mécanique, de ces agrégations ou ségrégations d'images, si bien décrites par les associationistes, mais rien ne les autorise à les substituer à des termes correspondants dans l'ordre intellectuel, rien ne justifie leur procédé automatique de classification. Qu'il y a loin du mouvement de ces parties et de ces groupes associés, à la faculté de juger, à l'affirmation ou négation réfléchie qui unissent ou séparent un attribut d'un sujet.

Mais Spencer supprime tout pouvoir de l'entendement, toute activité intérieure pour mettre à sa place l'activité extérieure. Il semble que tout se fasse en nous sans nous, d'après Spencer, comme d'après tous les associationistes. L'auteur, au nomde la conscience, réclame sans cesse en faveur de cette activité intérieure niée ou méconnue par les associationistes. A propos de l'évolution, il s'élève dans la conclusion à quelques considérations métaphysiques. Il ne repousse pas en elle-même la loi de l'évolution ; il en admire même la beauté spéculative, pourvu toutefois qu'on l'entende en un sens dynamiste et non pas mécanique, pourvu qu'on ne confonde pas avec la force, le mouvement, qui n'en est que l'effet extérieur, et non pas la raison suprême. Un effort conscient avec des degrés successifs peut, suivant lui, nous donner l'idée du développement des habitudes et des passions. Il conçoit qu'on transporte l'évolution hors de la conscience, à la base même de la vie et qu'on la rattache à la force invisible, principe de tous les mouvements. Au dynamisme seul il appartient, dit-il,

de coordonner les lois des fonctions intellectuelles avec celles de l'univers et de permettre de voir à la fois le dedans et le dehors des choses.

Puisqu'il entrait ainsi dans la métaphysique, il aurait dû y entrer davantage ; il aurait dû pousser un peu plus avant ses considérations sur le dynamisme et, au lieu de s'en tenir à la cause efficiente, remonter à la cause finale, laquelle seule explique le pourquoi des choses, qui d'ailleurs est implicitement contenue dans le dynamisme lui-même, et sans laquelle le dynamisme se ramènerait à un mécanisme plus savant.

Avec Herbert Spencer, se termine la partie historique du mémoire. L'auteur a montré qu'il connaissait bien toute cette école. Elle est née, elle s'est développée en Angleterre ; ses principaux représentants ont été et ils sont encore aujourd'hui des philosophes anglais. Toutefois elle a eu aussi, dans d'autres contrées, des partisans, ou même des promoteurs, qui auraient dû avoir quelque place dans cette histoire. Il a bien quitté l'Angleterre pour faire une excursion en Italie ; que n'en a-t-il fait une qui eût été encore mieux justifiée, dans la philosophie française, où il aurait non seulement trouvé Condillac, mais des disciples qui ont été plus avant que lui dans les voies de l'associationisme, tels que Destut de Tracy ? Enfin, de nos jours, il aurait rencontré peut-être quelque nom digne d'être cité à côté des maîtres de l'école anglaise.

La troisième partie est consacrée à la critique qui a été déjà faite, pour une grande part, dans les deux premières parties et dans les résumés qui les suivent. Toutefois, il a su lui donner de l'intérêt et un nouveau degré de force en reprenant, en développant et enchaînant les principales critiques répandues dans tout le cours du mémoire contre chaque système en particulier. D'ailleurs cette troisième partie n'est pas uniquement consacrée à la critique. Quelles que soient les erreurs

des philosophes associationistes, leurs travaux, leurs recherches, leurs analyses, n'ont pas été sans rendre à la psychologie des services que l'auteur apprécie avec une haute impartialité, faisant la part du bien à côté de celle de l'erreur. Il ne croit pas, comme Reid et comme Hamilton, que les rapports d'association ne puissent rien nous donner au delà de la pure reproduction des idées. La production et la reproduction sont-elles d'ailleurs étrangères l'une à l'autre et n'ont-elles pas des conditions communes? Si les facultés primitives ne s'expliquent pas par l'association, il n'en est pas de même des facultés secondaires, de l'imagination, de la faculté motrice, de la faculté du langage, des habitudes. Parmi les services rendus il met le rapprochement des études physiologiques et des questions psychologiques, quoique l'école ait dépassé le but en affirmant l'équivalence des deux ordres de faits.

Il loue aussi ces mêmes philosophes d'avoir uni davantage la psychologie collective à la psychologie individuelle, et d'avoir étudié mieux qu'on ne l'avait fait avant eux l'animal dans ses rapports avec l'homme. Enfin, par l'intervention de l'hérédité, ils ont jeté de la lumière sur l'origine ou du moins sur la plasticité d'un certain nombre d'instincts. Mais si l'association peut rendre compte des commencements de la vie spirituelle, à la condition toutefois de ne pas supprimer le sujet sentant, il n'en est pas de même à l'égard des fonctions supérieures de l'intelligence. Il convainc de nouveau l'association, par les arguments les plus décisifs, d'impuissance à expliquer la connaissance du général digne de ce nom, c'est-à-dire de l'universel, des lois nécessaires de la pensée, des premiers principes, des axiomes, tout comme de la volonté et de la liberté et des tendances vraiment primitives. La conscience et le moi, simple fantôme suivant les uns, réalité par

excellence, selon les autres, voilà le grand débat entre les associationistes et leurs adversaires. Il revient en terminant sur ce point fondamental. Les associationistes ont repris ces éléments infiniment petits et inconscients introduits par Leibniz dans la psychologie; ils sont allés plus avant dans cette voie par une décomposition plus savante de faits qui paraissent simples au sens intime : mais ils n'ont pas réussi à construire la conscience avec ces éléments inconscients. Ces éléments sont-ils absolument inconscients, il y a toujours le même hiatus; s'ils ne le sont pas d'une manière absolue, la question n'est que reculée et non pas résolue; d'où il conclut qu'il faut une faculté première qui distingue non seulement l'âme du corps, mais de la vie.

S'il y a une chose au monde dont on ne puisse douter, c'est l'existence au-dedans de nous d'un principe, de quelque chose, peu importe le nom, de premier, d'un et identique, d'essentiellement actif, par quoi nous vivons, nous nous mouvons, nous pensons, et qui est le moi, c'est-à-dire nous-mêmes. Nulle combinaison, nul artifice de composition ne peut nous donner le change et nous faire abandonner cette unité, cette identité et cette activité du moi si clairement attestées par la conscience. La démonstration d'un pouvoir conscient, actif, un, identique a été, dit-il, la grande tâche de toute la psychologie ancienne et moderne. Sans prétendre la refaire à son tour, il la ramène à quelques traits fondamentaux, tels que la distinction de l'acte et du phénomène sensible, l'unité de l'acte conscient, sa continuité pendant la veille et sa virtualité entre l'intervalle de deux veilles ; enfin, il fait intervenir la mémoire unissant et fortifiant toutes ces preuves. Notre vie intérieure ne se compose pas de phénomènes sensibles, d'états associés continus, mais d'actes dont la loi est l'unité dans la multiplicité et la continuité dans la succession, sans nul intervalle

vide entre des parties distinctes. Tels sont les points principaux discutés tour à tour avec un esprit vraiment philosophique, avec beaucoup de sagacité et, selon nous, avec une psychologie exacte et vraie.

Avoir méconnu l'activité intérieure, avoir prétendu que tout se faisait en nous, sans nous, voilà en résumé le vice fondamental de l'associationisme. Il s'agissait, d'après le programme, de rétablir les lois, les principes, les existences que la philosophie de l'association tend à supprimer; l'auteur, on le voit, n'a pas failli à cette tâche.

. . . .

. . . .

Néanmoins, le mémoire n° 1 avec ses légères lacunes, avec quelques défauts, sur lesquels les mérites l'emportent beaucoup, et quoique les points de comparaison manquent, puisqu'il est unique, nous a paru remplir les conditions du concours et mériter le prix.

Le rapporteur,

Francisque Bouillier.

TABLE DES MATIÈRES

2477. — ABBEVILLE. — TYP. ET STÉR. GUSTAVE RETAUX.

ABBEVILLE. — TYP. ET STÉR. GUSTAVE RETAUX.

LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

108, Boulevard Saint-Germain, 108

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c. — Cartonnés, 3 fr.

H. Taine.
Le Positivisme anglais. 2e éd.
L'Idéalisme anglais.
Philosophie de l'art. 3e éd.
Philos. de l'art en Italie. 2e éd.
Philos. de l'art dans Pays Bas.
Philos. de l'art en Grèce.

Paul Janet.
Le Matérialisme contemp. 2e éd.
La Crise philosophique.
Le Cerveau et la Pensée.
Philos. de la Révol. française. 2e éd.
St-Simon et le St-Simonisme.
Spinoza : Dieu, l'homme.

Odysse Barrot.
Philosophie de l'histoire.

Alaux.
Philosophie de M. Cousin.

Ad. Franck.
Philos. du droit pénal.
Philos. du droit ecclésiastique.
Philosophie mystique au dix-huitième siècle.

E. Saisset.
L'âme et la vie.
Critique et histoire de la philosophie.

Charles Lévêque.
Le Spiritualisme dans l'art.
La Science de l'invisible.

Auguste Laugel.
Les Problèmes de la nature.
Les Problèmes de la vie.
Les Problèmes de l'âme.
La Voix, l'Oreille et la Musique.
L'Optique et les Arts.

Challemel-Lacour.
La philos. individualiste.

Charles de Rémusat.
Philosophie religieuse.

Albert Lemoine.
Le Vital. et l'Anim. de Stahl.
De la Physion. et de la Parole.
L'Habitude et l'Instinct.

Milsand.
L'Esthétique anglaise.

A. Véra.
Essais de philos. hégélienne.

Beaussire.
Antécéd. de l'hégélianisme.

Bost.
Le Protestantisme libéral.

Ed. Auber.
Philosophie de la Médecine.

Leblais.
Matérialisme et spiritualisme.

Ad. Garnier.
De la morale dans l'antiquité.

Schœbel.
Philos. de la raison pure.

Tissandier.
Des sciences occultes.

J. Moleschott.
La Circulation de la vie. 2 vol.

L. Büchner.
Science et nature. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.
Transf. du christianisme.
La Conscience et la Foi.
Histoire du Credo.

Jules Levallois.
Déisme et Christianisme.

Camille Selden.
La Musique en Allemagne.

Fontanès.
Le Christianisme moderne.

Saigey.
La Physique moderne. 2e tir.

Mariano.
La Philos. contemp. en Italie.

E. Faivre.
De la variabilité des espèces.

J. Stuart Mill.
Auguste Comte. 2e éd.

Ernest Bersot.
Libre philosophie.

Albert Réville.
La divinité de Jésus-Christ. 2e éd.

W. de Fonvielle.
L'astronomie moderne.

C. Coignet.
La morale indépendante.

E. Boutmy.
Philosophie de l'architecture en Grèce.

E. Vacherot.
La Science et la Conscience.

Herbert Spencer.
Classification des sciences.

Max Muller.
La science et la religion.

Ph. Gauckler.
Le Beau et son histoire.

L.-A Dumont.
Hæckel et l'évolution.

Bertauld.
L'ordre social et l'ordre moral.
Philosophie sociale.

Th. Ribot.
La Philos. de Schopenhauer.
Des maladies de la mémoire.

A. Herzen.
Physiologie de la volonté.

Bentham et Grote.
La religion naturelle.

Hartmann (E. de).
La religion de l'avenir. 2e éd.
Le Darwinisme. 2e éd.

Lotze (H).
Psychologie physiologique.

Schopenhauer.
Essai sur le libre arbitre.
Le Fondement de la morale.
Pensées et fragments.

Liard.
Logiciens anglais contemp.

Marion.
Lock, sa vie et son œuvre.

O. Schmidt.
Les sciences naturelles et l'Inconscient.

Hæckel.
Les preuves du transformisme.
La psychologie cellulaire.

Pi y Marghall.
Les nationalités.

Barthélemy St-Hilaire.
De la métaphysique.

Espinas.
Philos. expérim. en Italie.

Siciliani.
Psychogénie moderne.

Roisel.
La substance.

Nolen.
La philosophie de Lange.
(*Sous presse.*)

ABBEVILLE. — TYP. ET STÉR. GUSTAVE RETAUX.

AS



